

# ¿Es posible pensar una renovación del ideal democrático desde la crítica postmoderna?

Quintín Racionero  
Mariano C. Melero

En este artículo pretendemos analizar (es verdad que con un carácter muy general) las propuestas ético-políticas de la filosofía postmoderna. A este respecto, comenzaremos por preguntarnos si tales propuestas son posibles; es decir, si la crítica postmoderna a los conceptos de razón y verdad se muestra capaz de sostener alguna posición normativa determinada en el debate contemporáneo de filosofía política o si, por el contrario, se agota en la mera deconstrucción del modelo político de la Ilustración. A continuación, estudiaremos una propuesta política bastante extendida entre los filósofos que asumen la crítica postmoderna —la llamada «democracia agonística» o «democracia radical»— y nos cuestionaremos si dicha propuesta supone la superación del proyecto moderno de justificación racional de la sociedad o si sólo constituye un complemento necesario para la progresiva realización de ese modelo. Por último, nos plantearemos cuáles podrían ser las principales tareas pendientes de la teoría postmoderna en la renovación del ideal democrático, una vez que asumimos la existencia de un elemento constructivo en la postmodernidad. Y para ello esbozaremos un modelo de teoría postmoderna (al que hemos denominado «postmodernidad crítica»)<sup>1</sup>, explorando con este fin la articulación entre dos de sus tres posibles dimensiones. A saber: la que vincula su concepción de la política, en tanto que realizable dentro de la praxis política vigente, y su preocupación por definir y acotar una esfera propia de la ética privada<sup>2</sup>.

Ciertamente, en el ámbito de la ética y la filosofía política, la postmodernidad involucra el abandono del *proyecto ilustrado* de fundamentación racional de

<sup>1</sup> Racionero (1999).

<sup>2</sup> La tercera dimensión que tendría que explorarse es, claro está, la que relaciona la postmodernidad con el sistema económico capitalista. Esta dimensión, que ha sido objeto de debates explícitos en los últimos 25 años, tiene, no obstante, características tan arduas y especializadas que deben ser tratadas, a nuestro juicio, monográficamente en el marco de un estudio particular.

las máximas que deben regir las conductas privadas, así como de los primeros principios del orden social. Ello da a entender que la crítica postmoderna se halla dirigida, no contra cualquier concepción universalista de la ética y la política, sino contra el universalismo formal de la Ilustración y, más concretamente, contra la imagen uniforme y abstracta del ser humano que viene asociada a los principios éticos y las convicciones políticas subyacentes a la democracia liberal. En efecto, la base para la protección de las libertades y oportunidades iguales reside, según la tradición de pensamiento democrático heredero de la Ilustración, en la importancia de asegurar las condiciones favorables para la realización de ciertas potencialidades —especialmente, la capacidad para gobernar la propia conducta y revisar las aspiraciones propias—, comunes a todo ser humano, prescindiendo (o no considerando que haya que preocuparse) de todas las otras —la raza, el color, la identidad cultural, el sexo, la religión, etc.—. Sin embargo, y como es bien sabido, esta concepción abstracta de la persona, que fue ya objeto de la crítica romántica del siglo XIX, ha vuelto a provocar recientemente una fuerte oposición por parte de lo que viene denominándose «pensamiento comunitarista». Según la objeción que procede de esta tendencia filosófica, la idea de persona que subyace a la democracia liberal no es ni una noción plausible ni un ideal deseable; y no puede más que provocar un vaciamiento ético y una indiferenciación política de la democracia, en cuyo marco no es posible ya que se reconozca —o con el que pueda identificarse en el futuro— ninguna comunidad humana real.

No es nuestra intención analizar aquí la postura de los comunitaristas<sup>3</sup>. Para nuestros propósitos, vale decir que los postmodernos comparten con estos últimos la crítica a la idea formal y abstracta de la persona, aunque no —y este es el punto decisivo— para sustituir esta idea por una nueva definición *esencial* del ser humano, sino precisamente para eliminar la idea misma de *esencialidad* en cuanto que referida a la naturaleza y comportamientos de los hombres. Los comunitaristas defienden una política del bien común basada en la promoción y cuidado de unos supuestos «significados compartidos» o «vínculos constitutivos» de la comunidad ético-política, que definirían de forma estable y permanente la identidad de sus miembros. Estos vínculos «constitutivos» impedirían a las personas, según los comunitaristas, apreciar el valor de la libertad, la responsabilidad o la justicia como sendas instancias universales ajenas a las condiciones históricas singulares. Ahora bien, frente a este planteamiento, la crítica postmoderna no se dirige contra el proyecto ético-político de la modernidad en tanto que objetivado según los principios y valores de la democracia liberal (incluido el individualismo), sino más bien contra el proyecto ilustrado de *fundamentar filosóficamente* un régimen democrático pensado sobre esas bases. Haciendo uso de uno de sus principales autores de referencia —el segundo Wittgenstein—, podríamos decir que la retirada postmoderna de los fundamentos «deja todo como está», de manera que puedan plantearse de un modo distinto los problemas de siempre. Esto implica que la crítica postmoderna apunta al *enfoque* que, a su juicio, debe darse a la ética y la política, más bien que a la *tabla de valores* que ha sido codificada con el establecimiento de la democracia. Lo cual exige que comencemos por una

<sup>3</sup> Véase, a este respecto, Mulhall y Swift (1996).

caracterización global de la postmodernidad, que permita precisar cuál es ese enfoque al menos en relación con aquellos aspectos que son de interés para la comprensión de sus propuestas ético-políticas.

## 1. POSTMODERNIDAD Y (NO *VERSUS*) MODERNIDAD

Pues bien, al respecto de una tal caracterización, quizás lo más urgente —y, en cualquier caso, lo que resulta más importante de todo— es deshacer un malentendido previo, que afecta al propio término de «postmodernidad», y que ha estado y sigue estando en la base de muchos debates inútiles. De hecho, es opinión común que se trata de un mal término, cuyo carácter inapropiado y ambiguo ha sido puesto muchas veces de relieve por la mayoría de los pensadores que se identifican con la filosofía postmoderna. Y es que, ciertamente, si se sigue su semántica obvia, parecería que la postmodernidad puede y debe entenderse como el surgimiento de una nueva etapa del espíritu humano, que, por ello mismo, está llamada a *negar* y *superar* la etapa anterior, esto es, a la modernidad. Es contra esta idea de la «negación» y «superación» de la modernidad contra la que filósofos como Habermas o Eagleton (por citar a dos únicos representantes de las tradiciones continental y anglosajona de la filosofía contemporánea) han alzado su voz, haciendo notar que ni la novedad de las propuestas postmodernas es completa ni hay por qué conceder que supongan una superación del punto de vista crítico elaborado (y ciertamente no concluido aún) por el pensamiento moderno<sup>4</sup>. Pero lo interesante aquí, y lo que rompe la consistencia del debate, es que con esta opinión se muestran también de acuerdo los filósofos postmodernos, para quienes lo que caracteriza precisamente a la postmodernidad es el rechazo de una interpretación como la indicada, que de suyo —afirman— procede de la filosofía hegeliana de la historia y que después ha sido repetida, una y otra vez, por el positivismo en todas sus variantes bajo la forma común de las teorías del *progreso*. Frente a tales teorías, lo cierto es que la postmodernidad insiste en no considerarse a sí misma ni como una etapa que venga *después* de la modernidad, ni, menos aún, como algo que, teniendo que asumir, negar y superar a la modernidad, pueda reconocerse con los rasgos de una nueva *síntesis*. Y ello hasta tal punto que puede decirse, en fin, que es contra las imágenes de una Modernidad puesta en pasado y una Postmodernidad situada en un presente superador de la Modernidad, contra lo que se alza más estrictamente la nueva orientación filosófica que se identifica con la emergencia del pensamiento postmoderno.

La argumentación de Lyotard resulta en este punto especialmente reveladora<sup>5</sup>. Analizando el término «modernidad», cuya raíz es el adverbio latino *modo*, «ahora» —pero no el «ahora» procesual, que se expresa con el vocablo *nunc* y que propone su incorporación a una secuencia que lo relaciona con el pasado y el futuro, sino el «ahora» que circunscribe el cómputo de opciones posibles con que los hombres viven la experiencia inmediata de todo aquello que los rodea—, Lyo-

<sup>4</sup> Habermas (1989), Eagleton (1996).

<sup>5</sup> Lyotard (1979).

tard obtiene la conclusión de que como mejor se acota el significado conceptual de la modernidad es concibiéndola como el *punto de tránsito* en que las posibilidades se hallan abiertas, sin que ninguna elección las haya aún *cerrado* bajo el presupuesto de una forma particular de realización. Las teorías del progreso suponen que un tal «punto» requiere el *cumplimiento* de un estado de cosas en el que las posibilidades aparezcan organizadas conforme a un sentido estructuralmente unificado<sup>6</sup>, el cual debe poder exhibir su carácter distinto y superador del estado de cosas precedente. Pero si se niega esta comprensión del asunto (para lo que basta *sólo* con dejar sin clausurar las posibilidades que en cada instante se experimentan como efectivamente abiertas a su realización por parte de los hombres), de ello se siguen dos conclusiones, que son, a juicio de Lyotard, las que mejor califican la especificidad de la «condición postmoderna». La primera, que la Modernidad, en tanto que tiempo histórico concreto, necesariamente trastorna su significado cuando busca presentarse como un modelo preciso (y sólo uno) de instalación del hombre en el mundo, y que en este incumplimiento reside todo y el único valor de su pretensión de universalidad. Y la segunda, que la Postmodernidad no es, entonces, el estado siguiente a una modernidad desfallecida, que ve en la postmodernidad el paso a una nueva etapa de la historia, sino la propia modernidad en tanto que cumpliendo su destino, esto es, en tanto que rompiendo con la unicidad y (falsa) universalidad de uno sólo de sus modelos de organización posibles.

De este análisis se desprenden varios rasgos, que no sólo describen, a nuestro parecer, adecuadamente los ideales de la postmodernidad, sino que, sobre todo, eliminan de raíz algunos de los tópicos más repetidos en la querrela entre modernos y postmodernos. Por mor de la brevedad, resumiremos tales rasgos en tres puntos, que reproducen en síntesis la argumentación más detallada que hemos propuesto en un anterior escrito<sup>7</sup>. Son los que siguen.

- 1) El rechazo de la consideración según la cual cada nueva etapa histórica implica la objetivación de un modo concreto (y sólo uno) de organización de las posibilidades disponibles rompe con el dogma central de la Ilustración que afirma la existencia de un proceso histórico único, cuyo sujeto sería la humanidad en su conjunto y en el que la multiplicidad de las culturas estaría ocultando una genuina «Cultura de la Razón» capaz de promulgar normas válidas para toda cooperación social basada en principios universales y necesarios. Contrariamente a este punto de vista, si se admite que las posibilidades en cada momento abiertas permanecen en su pluralidad y diferencia originarias, la multiplicidad de culturas –o de opciones vitales dentro de una misma cultura– sería entonces el hecho genuino (esto es, ontológicamente primario) en el despliegue de la historia, la cual, por ello, sólo debería ser evaluada de acuerdo con las normas *locales* y *contingentes* promulgadas por una heterogeneidad sincrónica de sujetos históricos efectivos.

<sup>6</sup> A esta idea responde la noción de la *Wirkungszusammenhang* de Dilthey, con la que se justifica el positivismo de cuño historicista contra el que específicamente labora la crítica postmoderna.

<sup>7</sup> Ver Racionero y Melero (2002), pp. 3-11.

En orden a la concepción de la ética y la política que puede apoyarse sobre esta base, es claro, entonces, que ningún sistema o régimen de usos públicos o privados tiene capacidad —y, menos aún, legitimidad— para concebirse a sí mismo como preferible a todos los otros en virtud de una fundamentación que suponga la clausura de esa multiplicidad contingente de valores (y, por ello mismo, de opciones), cuya consistencia ontológica se da siempre unida a su condición local. Ahora bien, debe entenderse que esto no implica renuncia alguna a juzgar sobre la *preferibilidad* de los sistemas y regímenes éticos y políticos vigentes. Implica sólo, según los pensadores postmodernos, 1º, que las diferencias que introducen deben estimarse como igualmente primordiales, sin que (como escribe Foucault) la realidad muestre, para ninguno de ellos, «evidencias a su favor»<sup>8</sup>; 2º, que, consecuentemente, hay que admitir que las opciones axiológicas son siempre neutras desde el punto de vista ontológico y que entre ellas existe una cierta inconmensurabilidad de raíz que impide, como antes hemos dicho, todo planteamiento esencialista en el plano de la fundamentación; y, 3º, que, por tanto, la preferibilidad tiene que basarse, entonces, en otras razones que dejen al margen, o incluso que positivamente obstruyan, la posibilidad de la extensión universal de cualesquiera propuestas que no resulten de un *accidentalismo conscientemente aceptado*.

- 2) El análisis que precede involucra que, para el punto de vista postmoderno, la pluralidad de las culturas, o de opciones vitales dentro de una misma cultura, tiene el valor de un *hecho empírico*, que simplemente no se deja absorber por las supuestas obligaciones de una Razón universal no susceptible de experiencia. Pero hay que subrayar, además, que si un tal *hecho* es juzgado así —y, por cierto, en una forma que la gran mayoría de los pensadores postmodernos estima como *irreversible*—, ello es en virtud de lo que juzgan ser la situación propia de nuestro mundo; o sea, a saber: la que corresponde a la *emergencia de las tecnologías de la comunicación*, las cuales, con su práctica suspensión de las fronteras del espacio y el tiempo, convierten en inimaginable cualquier regreso a una interpretación de la historia fundada en esquemas de unidad y continuidad<sup>9</sup>. Esto permite comprender por qué los pensadores postmodernos conceden tanta importancia al examen de la lógica de las *representaciones*, a las que otorgan el estatuto de *realidad* de cara a la comprensión de los acontecimientos que forman la sustancia del mundo. Y también, al mismo tiempo, por qué mantienen una actitud —a veces considerada como paradójica—, se-

<sup>8</sup> Foucault (1966), ed. española, 1978<sup>7</sup>, p. 7.

<sup>9</sup> El papel de tales tecnologías se halla, pues, en el núcleo mismo de la reflexión postmoderna en el sentido de que esta última no pretende fundar sus razones en categorías *a priori*, sino precisamente, como se sugiere en el texto, en juicios empíricos sobre un estado real de cosas que ya no tiene marcha atrás. Y lo que se sostiene, en definitiva, es que las tecnologías de la comunicación han ampliado el registro de nuestra experiencia del mundo hasta sus límites globales, y que ello ha tenido lugar de acuerdo con un formato que presenta esa globalidad en un marco sincrónico no susceptible de reducción a ninguna lógica de la necesidad que haga posible explicar todos los sucesos como cumpliendo un papel en un trazado continuo, racionalmente único y necesariamente perfecto. Una reducción de este tipo ya sólo podría llevarse a cabo, en consecuencia, por el ejercicio de actos violentos de naturaleza totalitaria y, aun así, sólo resultaría efectiva si lograra controlar *del todo* el espectro de las representaciones que conforman la sustancia de aquel medio tecnológico.

gún la cual favorecer la presencia en condiciones iguales de los imaginarios diferenciadores de las comunidades humanas tiene por objeto implementar, no obstaculizar, la capacidad de resistir la expansión de unos sistemas de representación sobre otros, *juzgando ahora que éste es, en rigor, el nuevo escenario de la lucha de clases*<sup>10</sup>.

En orden, de nuevo, a la concepción de la ética y la política que se desprende (o puede derivarse) de estos planteamientos, es importante comprender que si ellos refuerzan, por una parte, el valor de la pluralidad como instancia ontológica de nuestra imagen del mundo, por otra parte —y de un modo converso y complementario a lo que antes hemos sostenido— limitan su, por así decir, «estado de naturaleza», abriendo un espacio a lo que a partir de ese instante habría que entender ya como el signo de identidad específico de la ética y la política postmodernas. El punto aquí es que, 1º, una vez aceptado que la noción de pluralidad de «culturas» o de «opciones vitales dentro de una misma cultura» constituye un hecho empírico, de naturaleza ontológica, no puede olvidarse que, de todos modos, tal hecho presupone siempre *maniobras históricamente concretas* de cierres parciales sobre el plexo de posibilidades abiertas en cada momento (en cada «ahora» de una modernidad siempre constante); 2º, que, por tanto, ellos mismos, tales cierres, carecen de *legitimación necesaria*, de suerte que se autoafirman también con carácter *contingente* o, lo que es igual, con carácter *provisorio* y *revisable*; y, 3º, que por ello, en fin, toda operación que busque convertirlos en vínculos o esquemas «constitutivos» de la personalidad de grupos humanos determinados no puede interpretarse, según advertimos más arriba, más que como una nueva operación esencialista, destinada a perpetuar el paradigma moderno sobre la base de fragmentar la noción de sujeto histórico, aunque sin cambiar su naturaleza metafísica y, consecuentemente, su aspiración a fundar sobre ella el cómputo de las creencias morales y los comportamientos políticos.

- 3) Este desmarque respecto de lo que, por oposición al «*pluralismo ontológico*» del que venimos hablando, podríamos llamar «*pluralismo esencialista*» o «*metafísico*» priva de validez a una de las objeciones que con más frecuencia se hace a la filosofía postmoderna. Porque, en efecto, sólo si la postmodernidad interpretara la pluralidad que se abre a la experiencia histórica como un mapa ya *constituido* de configuraciones culturales dadas, por ello mismo no susceptibles de *transformación* ni *interrelación*, tendría sentido hablar, con respecto a ella, de «relativismo moral» o de «particularismo político», uno y otro considerados como fronteras rígidas para la construcción posible de acciones prácticas con pretensión de universalidad<sup>11</sup>. Lo cierto es, sin embargo, que el pensamiento postmoderno

<sup>10</sup> Cfr. Baudrillard (1992).

<sup>11</sup> Si éste fuera, como a veces se oye, el planteamiento sostenido por la postmodernidad, lo único que podría seguirse es la división de la «Cultura de la Razón universal» en una «Cultura de las Razones particulares», todas ellas investidas de los mismos rasgos que la primera. O sea: lo único que podría seguirse es la afirmación de que la racionalidad se halla *fragmentada* en múltiples células, cada una de la cuales *reproduce* la misma aspiración de validez para el análisis correcto de lo real. Esta es, en definitiva, la tesis fundamental del «multiculturalismo».

no ve en la afirmación del carácter ontológico de la pluralidad un obstáculo para la posibilidad de una praxis capaz de producir programas de inter-traducción (siquiera parcial) de las creencias, o de elaborar modelos pactados, incluso con pretensiones hipotéticamente universales<sup>12</sup>, para el reconocimiento de la validez. Y esto es algo, obviamente, que implica, no que se acepte el relativismo (o, de acuerdo con Habermas, el irracionalismo) como la situación propia del pluralismo ontológico, sino que se modifique el *concepto de racionalidad* que de hecho subyace y que, por ello, debe adaptarse a un tal pluralismo.

El tercero de los rasgos que, de acuerdo con nuestro análisis, caracteriza a la filosofía postmoderna responde a esta condición *básica*. Los pensadores postmodernos, tomados en conjunto, amplían el significado tradicional de racionalidad, reconociendo que su tarea consiste en fijar, no sólo, *y no primariamente*, los requisitos correctos (de orden sintáctico y semántico) propios de la descripción de los hechos del mundo, sino también, *y con carácter condicionante*, las estructuras (en este caso de orden pragmático) que determinan los usos epistémicos y axiológicos puestos en cada momento en juego por las comunidades humanas y en cuyo ajuste o, eventualmente, en cuya construcción pactada se cifra la posibilidad de la comunicación.

La filosofía postmoderna implica una fuerte apuesta a favor de los modelos pragmáticos y comunicativos sobre los modelos semánticos, referenciales y, en último término, cientifistas de la racionalidad. Ahora bien, también en este punto hay que subrayar que, si se adopta este punto de vista, de él se siguen consecuencias para la concepción de la ética y la política. La elección de aquellos primeros modelos ha hecho ciertamente que la postmodernidad y el llamado «giro pragmático» de la filosofía actual puedan considerarse como fenómenos coextensivos. Pero, entonces, de esta convergencia básica se desprende, 1º, que, a falta de un fundamento común –i.e. de un metadiscurso de la justificación racional– capaz de calificar el valor de las acciones con carácter unificado, los juicios éticos y las prácticas políticas se hallan en la obligación de conformarse a los esquemas del *diálogo* como única pauta responsable de conducta; 2º, que, a tenor de esto, lo que se entiende aquí por diálogo no tiene, entonces, que ver con una función meramente instrumental (o procedimental), sino con la *significación* del acto valorativo o deliberativo que él mismo pone en marcha, lo cual involucra que ni siquiera las *reglas de procedimiento* pueden excluirse del marco de negociaciones y transferencias en que se cifra y con las que se ejecuta el diálogo; y, 3º, que, por todo ello, lejos de retraerse (como suele decirse) ante las prácticas vigentes en cada medio particular, la concepción postmoderna de la ética y la política impone una voluntad *intervencionista*, tanto en el nivel de los sujetos como de las prácticas, que sólo puede satisfacerse, según analizaremos luego, a través de propuestas específicas de *intensificación o radicalización de la democracia*.

<sup>12</sup> El mejor ejemplo de ello son los «derechos universales». Volveremos a este punto, *infra*, en el parágrafo 4.

Hasta aquí los rasgos o conjuntos de rasgos que, según anunciamos antes, caracterizan más propiamente (a nuestro juicio) el significado de la postmodernidad, en particular si ésta se considera bajo el respecto de su relación con la ética y la política. Tal como los hemos propuesto, tales rasgos han aparecido formulados conforme a tópicos o argumentos *filosóficos*. Sin embargo, sería erróneo circunscribir la postmodernidad exclusivamente al ámbito de la filosofía y, en realidad, si se admite algún valor de descripción para tales tópicos y argumentos, más bien parece que debemos concluir que esos mismos rasgos que hemos venido aduciendo implican la expresión de una *sensibilidad* o un *talante* más que la existencia de una *corriente de pensamiento* específicamente postmoderna. Esta última cosa no existe, en rigor<sup>13</sup>. Cuando hablamos de «filosofía postmoderna», hablamos de una *deriva*, de una suerte de *orientación general*, que se ha abierto paso en el seno de tradiciones muy distintas, incluso francamente confrontadas, del pensamiento contemporáneo, todas las cuales mantienen su estilo y métodos propios. De aquí se sigue que sólo por referencia a una suerte de *complicidad* en el modo de experimentar los problemas y de afrontar los acontecimientos del mundo, cabe hablar de un *espíritu postmoderno*. Y esto es algo, desde luego, que se ajusta más a la emergencia de una *nueva cultura* que al surgimiento de una *filosofía* o una *corriente ideológica* uniformes.

Puede afirmarse, y es, sin duda, correcto, que los tópicos postmodernos del «fin del sujeto», el «fin de la historia» y el «fin de la razón universal» implican la *oposición* a seguir pensando en términos de la unicidad que sus conversas de la modernidad pretenden. El empleo del sustantivo «fin» muestra, además, como razonamos al principio, que esta *oposición* no puede ser interpretada apelando a una continuidad futura capaz de presentarse como una superación o un *progreso* respecto del estado de las cosas. Pero ninguna de estas dos afirmaciones resulta aún suficiente para una comprensión cabal de la postmodernidad, si no se añade que ellas, ambas afirmaciones, que en sí ejecutan sendas maniobras *negativas*, constituyen, en realidad, una simple *condición de posibilidad* para el establecimiento de una tesis *positiva*. A saber: la que corresponde al *compromiso vital* de hacer de la pluralidad de sujetos, historias y paradigmas racionales la materia de una *consideración globalizada* (en los órdenes ontológico y epistemológico, pero también, y por ello mismo, en el orden práctico), desde la que resulte posible *afrontar* y *subvertir* las realidades en cada momento —en cada cierre injustificado de un «ahora» histórico— social y culturalmente presentes.

La reflexión postmoderna ha echado mano, para subrayar este compromiso, de un término de Heidegger, que de suyo se presenta como una alternativa a la idea contenida en la voz alemana —*Überwindung*— que delimita la noción de «progreso». Es el término *Verwindung*, un término éste que, frente a los factores de «sucesión» y «superación» incluidos en el término *Überwindung*, fija más bien los factores de «aceptación» y «distorsión» como los específicos de su campo se-

<sup>13</sup> De hecho, debe quedar claro que los autores que solemos identificar con la postmodernidad responden a siluetas tan diversificadas que es inútil buscarles marcas o caracteres que podamos aplicar homogéneamente a todos ellos. Por poner algunos ejemplos, mientras que Lyotard, como Deleuze o Baudrillard, proceden todavía de la tradición marxista, Vattimo deriva de la hermenéutica, Rorty de la filosofía analítica y Derrida de una revisión crítica de la fenomenología.



mántico. Aceptar y distorsionar no implican suceder a una realidad dada, reemplazándola por otra nueva, sino —por utilizar la fórmula de que acabamos de hacer uso— *afrontar* la realidad vigente y tratar de *subvertirla*, apropiándola y ejecutándola *de otra manera*. Ello involucra que el hecho de que la postmodernidad deba ser entendida como una cultura quiere decir que *el orden por el que se rige la modernidad no puede ser arrostrado o contrapuesto desde un lugar exterior a ella misma* y que, no obstante, a pesar de ello, *hay que tomar consciencia* de que su propia extensión a escala planetaria se ve abocada a una transformación radical de su praxis, en un modo que, al dar cabida al surgimiento de historias, ciudadanías y pautas de racionalidad diferenciadas, *obliga a una distinta realización de su proyecto civilizador*.

¿Constituye este objetivo —estos ideales— una alternativa al programa ético-político del pensamiento moderno? ¿Es realizable a través de instituciones que regulen, conforme a principios normativos y reglas pactadas, la vida pública? ¿Y sirven, en todo caso, para tal propósito los proyectos diseñados hasta ahora por la filosofía postmoderna? Estas son las preguntas que, en orden al problema que nos ocupa, nos parece que deben plantearse. Y para responder a ellas, centraremos ahora nuestra atención en los planteamientos de algunos pensadores concretos que puedan suministrarnos los materiales precisos para nuestro análisis.

## 2. POSTMODERNIDAD Y TEORÍA POLÍTICA NORMATIVA

Ciertamente, encuadrar a los autores llamados «postmodernos» dentro del debate contemporáneo de la filosofía moral y política no es tarea fácil. Aparte de que, como ya hemos advertido, son muchas las diferencias que les separan, el hecho es que, además, todos ellos se mueven en un plano metateórico que impide encontrar los puntos exactos de encuentro o controversia con las corrientes actuales del pensamiento ético y político. Con todo, no es esta dificultad la que queremos subrayar aquí, sino otra más básica y también más importante para nuestros fines. Y es que, a tenor de lo que acabamos de ver, ni siquiera está claro que los pensadores postmodernos puedan defender ninguna clase de principios normativos de regulación de las conductas (a escala individual o social) sin caer en una especie de «contradicción performativa», pues parece que con ello estarían contradiciendo sus propias críticas metateóricas a la noción universalista de la razón y al concepto de verdad que le es propio. Hemos señalado ya con carácter general las vías que, para afrontar esta dificultad, ofrece el pensamiento postmoderno. Pero ahora vamos a analizar en concreto las propuestas que en este sentido hacen tres de sus máximas figuras. Debe quedar claro que no es nuestro propósito presentar la filosofía de estos autores en todas sus dimensiones, sino sólo reconstruir, a partir de sus respectivas obras, las claves del problema que nos ocupa. Y también debe quedar claro que no seguiremos para ello un orden cronológico, sino que utilizaremos la secuencia que mejor conviene a nuestra exposición. Así, comenzaremos con el liberalismo «ironista» de Richard Rorty, para pasar luego a analizar la posibilidad de construir una propuesta ético-política de carácter normativo a partir de las críticas de Michael Foucault y Jacques Derrida al pensamiento liberal.

## 2.1. Richard Rorty

Como ya hemos señalado, una de las características comunes de los autores postmodernos es su *antifundamentalismo filosófico*. De acuerdo con esta postura, la justificación (sea de creencias teóricas o de convicciones prácticas) tiene que entenderse como una «práctica social» a la que le corresponden los caracteres de ser contingente y limitada en el tiempo, así como local y auto-recursiva con relación a las pautas y principios inmanentes que la constituyen. Según Rorty, en esto consiste el denominado «giro hermenéutico», el cual vendría a suplantarse o a complementarse— el previo «giro lingüístico» con un contextualismo de límites rígidos. La filosofía de Richard Rorty está marcada, como se sabe, por este contextualismo radical en la justificación, lo cual le conduce en el terreno de la ética y la teoría política a defender el tipo de tradición que es propio de las democracias liberales, al mismo tiempo que a recomendar un distanciamiento irónico de sus bases teóricas capaz de hacer posible un diálogo sincero con otras tradiciones o culturas. En un caso que como poco habría que reconocer como coherente, Rorty define, así, su posición como un discurso conscientemente «etnocéntrico», que milita a favor de un liberalismo estrictamente «político» e «ironista»<sup>14</sup>.

Sin embargo, creemos que esta posición no puede dejar de generar paradojas. Si ser etnocéntrico significa usar las formas de justificación prevaletentes en la propia cultura, parece evidente que lo que en *nuestra* cultura llamamos «justificar» responde al proceso de construir argumentos que pretenden ser *universalmente válidos*. El etnocentrismo consciente de Rorty contiene de hecho, porque así lo demanda la cultura a la que él se siente adherido, el tipo de reclamos universales (del tipo de verdad, validez, objetividad) que él mismo nos pide poner entre paréntesis mediante un ejercicio de distanciamiento basado en la ironía. Ahora bien, la verdad es que dichos reclamos no se justifican exclusivamente por ser el modo peculiar en que solucionamos las cosas en nuestra cultura; y decir lo contrario sería caer en lo que Thomas McCarthy ha denominado la «falacia hermenéutica», o sea, la disposición a creer que las condiciones ontológicas—en este caso, las que resultan de aceptar la pluralidad y la diferencia como ajustadas al estatuto de lo real— deben valer también como principios normativos<sup>15</sup>. Esto significa que, en tanto que participantes capaces de reflexión, podemos interrogar críticamente y rechazar este o aquel elemento de *nuestra propia cultura*, sin que ninguna posición ontológica pueda determinar si hacemos o no lo correcto. Desde el punto de vista del participante, es obvio, pues, que no adoptamos una proposición como válida porque exista un acuerdo fáctico sobre ella, sino porque tenemos razones—o juzgamos tenerlas— para creer en su validez. Pero, entonces, esto es algo que se muestra incompatible con la defensa de lo que Rorty llama un «diálogo sincero», cuya eficacia ha de ser negada de antemano en la medida en que se suponga que la actitud que es razonable esperar ante la necesidad de tales razones constituye un comportamiento que afecta *sólo* al acervo de la cultura de occidente, sin que nada nos legitime a proyectarla—y, menos, a exigirla— al interlocutor que esté, o que *de facto* quiera ponerse, al margen de esa cultura.

<sup>14</sup> Véase especialmente Rorty (1989, 1991).

<sup>15</sup> McCarthy (1991), p. 18.

Así pues, el núcleo del problema es éste: si la cogencia de las tradiciones se prioriza sobre la capacidad de intervención de los individuos, es en vano entonces pretender que estos últimos se hallen en condiciones de elaborar planes o programas de naturaleza normativa que puedan trascender el marco de sus respectivas coordenadas de cultura. Pero entonces, y a pesar de la apariencias en contrario, ello significa que la posición de Rorty involucra de suyo un *abandono del punto de vista del participante* en favor del de la tradición en la que en cada caso vive, lo que desplaza el debate ético y político del campo de las acciones individuales al campo de las pugnas y los motivos de preferibilidad de y entre las tradiciones concurrentes. El juego aquí parece ser el de aceptar que sólo una cultura que ha propiciado valores individualistas, como es la cultura de occidente, ha podido crear la democracia; pero que la defensa de ésta no puede cargar tanto sobre la estimación objetiva de tales valores cuanto sobre las ventajas que ofrece según el juicio —y, por cierto, sólo *mientras éste sea el caso*— de quienes juzgan esas ventajas como tales. A quien quiera participar de la democracia se le ha de exigir, por tanto, comportamientos sinceros<sup>16</sup> con las reglas que ésta incluye, incluso si no participa de las convicciones que la sostienen. Mientras que, al contrario, a quien busque impugnar dichas reglas en nombre precisamente de la democracia, se le debe invitar cortésmente al abandono de la discusión, incluso llamando, si se considera preciso, discretamente a la policía. Bien, sean así las cosas si así las juzga Rorty. Pero el problema es: ¿no entraña este planteamiento una *contradictio in terminis*? ¿No implica que la base de discusión, en la que el factor determinante no puede ser otro que la preferibilidad de los *valores individualistas* en cuanto que son los que fundamentan las eventuales ventajas de los procedimientos democráticos, resulta hurtada por una cuestión diferente, una cuestión que en realidad lleva el asunto al campo de la pugna entre *entidades comunitarias* y al de la incommensurabilidad de sus modos de instalación sobre el mundo?

Rorty es consciente, sin duda, de esta dificultad. Y, de hecho, es para salvarla o, al menos, para asumirla coherentemente en el marco de su argumentación, para lo que traslada, según es sabido, la justificación de la democracia al terreno de las creencias particulares, situando, en cambio, el problema de la preferibilidad en el consenso tradicional de las comunidades que la adoptan como sistema de organización ético y político. Pero esto, pensamos, no mejora mucho las cosas. En realidad, si se acepta una tal estrategia argumentativa, su defensa de un «liberalismo ironista», basado en la aceptación de los principios que sustentan la cultura política de las democracias liberales tardo-modernas, no puede sostenerse más que a costa de abrir una brecha entre teoría y práctica que no sólo no parece compatible con la metodología pragmatista que el propio Rorty defiende, sino ni siquiera con fórmula alguna de persuasión racional que pudiéramos imaginar o emprender. Esta brecha separaría, en efecto, por un lado, las doctrinas existenciales y las concepciones del bien de los individuos (que, en el caso de Rorty, estarían representadas por sus tendencias esteticistas de la cultura literaria), y, por otro, el espíritu cívico y el *êthos* igualitario del liberalismo social-democrático. Pero si la filosofía y la poesía son cuestiones privadas que no podemos poner a

<sup>16</sup> La terminología que opone la sinceridad democrática a la autenticidad ética procede de Lionel Trilling (1971), cuya obra ha sido muy influyente en la génesis del pensamiento de Rorty.

contribución del bien público a fin de que aclaren la naturaleza de la razón (verdad) y la moralidad (justicia), en ese caso lo más importante no es que la esfera pública política quede desconectada de la esfera cultural (cosa que Rorty admite, radicalizando, por cierto, de este modo la estrategia del «liberalismo político», de la que hablaremos después), sino que, siendo ello así, ningún argumento puede concebirse a favor de la democracia que no se base en un estricto *decisionismo*. Sólo en la hipótesis de que, al margen de las creencias de sus individuos, una sociedad *decidiese* —por mor de otros motivos, por ejemplo, por una evaluación de sus ventajas o por un análisis de la coyuntura histórica, etc.— adoptar el régimen democrático, sólo entonces cabría esperar que se impusiese la obligación de conceder a sus ciudadanos los derechos protegidos y practicados en las democracias. Ahora bien, ¿cabe, de verdad, esperar tal cosa? Queremos decir, ¿cabe esperar que, a falta de razones que operen objetivamente sobre el plano de las creencias, adopte esa *decisión* un déspota, un régimen totalitario, una cultura en la que se hayan hecho dominantes sus rasgos más excluyentes y fundamentalistas?

Rorty, como muchos de los escépticos sobre la naturaleza humana, la racionalidad, o las justificaciones filosóficas, urge a que, *de todos modos*, se acepte que ciertas normas y principios deben ser objeto de «respeto» por parte de todos los sistemas legales del mundo, pues se puede *convenir* que todos los seres humanos son sujetos de derechos, en especial de los derechos o libertades básicas. Esto equivale a defender, como ya antes hemos anotado, que es posible un universalismo sin metafísica. Pero, ¿por qué habría que afirmar éste en concreto, en vez de otro con una dimensión inversa o diferente? ¿Cabe siquiera imaginar que alguien defienda un universalismo moral y legal sin participar con ello —sean cuales sean las causas que lo motivan<sup>17</sup>— de un fuerte compromiso con el contenido normativo de la razón? Creemos que no. Aunque también creemos que ello no invalida la posición de Rorty en torno a la posibilidad de sostener la universalidad de los derechos y libertades básicas sin acudir a justificaciones metafísicas. Invalida sólo el modo como él formula el problema, a partir del cual no parece que pueda abrirse paso ninguna solución.

Y es que, en efecto, tal como nosotros vemos las cosas, es justamente en este punto donde el pensamiento postmoderno no puede ni debe limitarse a cumplir un papel descriptivo, sino que tiene que salir a la palestra para ejercer la función de una instancia *crítica*. El problema que se trata de afrontar es el de que hay que asumir definitivamente que el requisito para que se otorgue universalidad al contenido normativo de la razón no puede proceder de una concepción «sustantiva» o «sustantivamente universal» de esta última. La crítica postmoderna constituye en este sentido un poderoso correctivo de la falsa conciencia en la medida en que nos advierte que ninguna racionalidad puede quedar fuera o por encima de las tradiciones que conforman el cómputo plural de su historia. Así, cuando la Ilustración apela a un supuesto sujeto trascendental para fundamentar el orden social y político, hay que reconocer que, en la práctica, está otorgando a una posición de parte el derecho de proteger y controlar a las demás posiciones. Sin

<sup>17</sup> Las causas psicológicas pueden ser, en efecto, múltiples —desde el interés al miedo—, pero involucran siempre un proceso de legitimación que no puede pensarse al margen de las justificaciones racionales.

embargo, este reconocimiento no es todavía suficiente y hay que dar, a nuestro juicio, un paso más. Hay que añadir que, cuando la postmodernidad exige que *nuestra* racionalidad sea vista como una experiencia particular, nada obliga a entender que esté con ello negando la posibilidad de adoptar una posición al mismo tiempo universalista, *con sólo que ésta se afirme como una hipótesis pragmática de cara a una confrontación de argumentos*. Llamaremos, de hecho, «universal pragmático» a todo contenido proposicional que se sostenga sobre el compromiso de buscar argumentos a favor de ciertos principios y reglas, en lugar de dar por descontada su universalidad. Pero entonces, si se admite este punto de vista, es razonable defender que principios como los de libertad e igualdad de los individuos, o reglas como la resolución de los conflictos por el criterio de las mayorías, no forman parte de ningún discurso etnocéntrico (aunque pertenezcan o se hayan originado en una cultura determinada), puesto que son susceptibles de universalización en virtud de ciertas argumentaciones, las cuales nos permiten salir a la esfera de la persuasión bajo la confianza de que podemos convencer virtualmente de su validez a todo ser racional. La libertad de conciencia o la prohibición de la tortura, por ejemplo, pueden considerarse propuestas cuyo alcance universal postulamos con objeto de poder defenderlas. Y, por lo mismo, podemos suponer también la capacidad de universalización de la democracia en virtud de que tiene a su favor determinados argumentos que pueden ser pensados universalmente, y mientras dicha justificación sea mejor que cualesquiera otras.

En resumen, creemos que desde un punto de vista pragmático es posible convivir con el pluralismo y la diferencia sin caer en el discurso etnocéntrico —obligadamente particularista— de Rorty. Los valores de la democracia no pueden ser impuestos, cierto es, por una racionalidad denotativa, pero tampoco tienen que quedar reducidos a una creencia local, desde la que toda convención a su favor resultará siempre problemática. Tales valores pueden ser tratados como *hipotéticamente universales*, en la medida en que su postulación se presente como una parte del debate y mientras se justifique como un resultado (incluso si siempre es sólo provisional) de él.

## 2.2. Michel Foucault

La crítica que acabamos de realizar a Rorty se asienta sobre un supuesto que hemos aceptado sin discusión. A saber: el de que existen posiciones culturales estables, desde las que podemos sostener la universalidad de ciertos valores sobre la base de su eficacia persuasiva en el contexto de un diálogo. Sin embargo, ¿existe de verdad tal cosa, posiciones culturales estables, esto es, sostenidas por el conjunto del cuerpo social como una *unidad de referencias* a lo largo del tiempo? ¿Cabe hablar, por ejemplo, de una «cultura de occidente» como provisora de instituciones democráticas, al margen de toda ambigüedad? ¿O de otras culturas caracterizadas por otros rasgos cualesquiera, en todo caso bien definidos, de cuya naturaleza haya de tomar nota el diálogo a fin de ajustar los medios eficaces para una práctica real de la democracia? La posibilidad de referirse —o de llegar a construir— un modelo de pensamiento crítico en el marco de la cultura postmoderna pasa por la discusión de estos interrogantes, en la medida en que de su respuesta

depende la viabilidad de extender universalmente el contenido de ciertas convicciones más allá de sus circunstancias de origen. Esto implica que se esté dispuesto a someter a debate esas mismas circunstancias en pro de la construcción de conceptos aceptables para todos los participantes del diálogo y, en particular, para aquellos que o no participan de ellas o tienen buenos motivos para no prestarles confianza y, por tanto, para impugnar sus resultados. En términos de los requisitos que determinan la emergencia de la filosofía postmoderna, es importante recordar aquí que un «universal pragmático» no se alcanza, como en el caso de la pragmática universal de Apel y Habermas, por la suspensión (o por la puesta entre paréntesis) de los prejuicios propios de las distintas tradiciones, sino exactamente por lo contrario; o sea: por su desvelamiento, análisis e incorporación al cuerpo del diálogo<sup>18</sup>. De cara al problema que nos ocupa, la cuestión se reduce, pues, a preguntarse si el concepto de democracia que manejamos en la cultura occidental contiene elementos que lastran los propósitos que supuestamente guían sus estipulaciones normativas, y, en ese caso, si es posible descubrir, diagnosticar y, eventualmente, cambiar esos mismos elementos, haciendo así posible la proyección universal de la democracia como un sistema apto para todas las culturas (o grupos humanos) por diferentes que sean. Pues bien, es para afrontar esta cuestión para lo que nos serviremos ahora del segundo de los autores que antes anunciamos, esto es, de Michel Foucault.

Porque lo cierto es que, globalmente considerada, la filosofía de Foucault puede entenderse de varias maneras; pero también, y no en último lugar, como una «crítica de la razón impura»<sup>19</sup>, es decir, como una crítica hacia toda interpretación de la racionalidad que pretenda seguir concibiéndola como respondiendo sólo a motivos transparentes, capaces de instaurar tradiciones no condicionadas por el medio socio-histórico. Bien al contrario de esto, en opinión de Foucault las prácticas racionales deben analizarse situándolas en los contextos en los que emergen y operan, en particular en lo que se refiere a las relaciones de poder que atraviesan dichas prácticas y conforman específicamente sus formas de construcción de sentido. Foucault realiza, como se sabe, un análisis genealógico de las reglas, prescripciones y procedimientos que constituyen las prácticas sociales, así como de las relaciones de asimetría, no reciprocidad y jerarquía que las codifican, llamando la atención sobre las formas en que dichas codificaciones incluyen y excluyen, centralizan y marginan, asimilan y diferencian. Dicho análisis no sólo abarca las reglas y regulaciones «internas» de los discursos prácticos, sino que también incluye las relaciones «externas» de los discursos teóricos con los discursos prácticos donde se aplican (los discursos de los psicólogos, médicos, jueces, funcionarios, educadores, servicios sociales, etc.), y de estos últimos con las prácticas institucionales donde se ponen en marcha (en asilos, hospitales, prisiones, colegios, etc.). La conclusión, bien conocida, que de ahí obtiene Foucault es que «cada sociedad tiene su régimen de verdad», lo que en definitiva quiere decir que poder y conocimiento se implican directamente. En nuestra sociedad tardo-mo-

<sup>18</sup> Esto es lo que separa el proyecto pragmático de la postmodernidad del que sostienen Apel y Habermas.

<sup>19</sup> McCarthy (1991), pp. 43-44.

derna, por ejemplo, esta implicación adopta la forma de proveer un régimen disciplinario en el que la coerción mediante la violencia se sustituye por la fuerza de una administración capitaneada por unos expertos científicamente preparados, que propician un despliegue público del poder mediante el desarrollo imperceptible de técnicas basadas en un conocimiento detallado de sus objetivos. Las ciencias humanas son la principal fuente para el desarrollo de estas técnicas. Pero, ¿puede decirse de ellas que son neutrales frente al poder que las instaura? ¿No debe afirmarse más bien que es, al contrario, el poder mismo quien les da fuerza y legitimidad en la medida en que determina la naturaleza de los objetivos a que deben someterse?<sup>20</sup>

La respuesta de Foucault a estas preguntas es enérgicamente afirmativa: todo funciona en las sociedades tardo-modernas (y entiéndase: del occidente, que son las que el autor estudia en tanto que sociedades herederas de la Ilustración) poniendo las ciencias humanas al servicio de la consagración del poder que finalmente las fomenta y legitima. Hablar de democracia, en estos parámetros, presupone siempre que la base de conocimientos sobre la que pueden tomarse decisiones está de suyo condicionada por las necesidades del poder al que de uno u otro modo sirven. No es necesario pensar que este poder se halla definido en forma evidente conforme a un único polo de referencias que lo harían identificable. Es un poder que, al contrario, se esconde, multiplicando sus instancias de propagación de acuerdo con una técnica microfísica de difusividad de privilegios y responsabilidades, cuya complicidad social es, en fin, lo que mejor explica la eficacia de los análisis practicados por las ciencias humanas, puesto que éstas no hacen más que *describir* lo que previamente se ha *introducido* como criterio de clasificación y organización de los fenómenos sujetos a estudio. Ahora bien, si se admiten estas bases teóricas, lo importante es que no cabe confiar, entonces, en ninguna práctica democrática que pretenda arrogarse los rasgos –simultáneamente– de sinceridad y universalidad. Foucault desemboca de hecho, como se sabe, en algo bien distinto. A saber: en la defensa de una *actividad política fragmentaria*, alejada de cualquier concepción sistemática, que, de acuerdo con la expresión de Julián Sauquillo, se caracteriza por una «*morale de l'inconfor*» sólo practicable en términos de «análisis e interrupción del circuito de producción de verdad y saber, encarnado en las instituciones modernas»<sup>21</sup>. Sin embargo, ¿abre esta formulación del problema espacio alguno a una praxis democrática que no se enfrente a su propia auto-refutación, habida cuenta de que todo contexto social concreto se halla determinado por su específica referencia a la relación de saber y poder? Y más todavía: si de lo que se trata, al final, es de sustituir la «praxis política ordinaria» por algo así como una sucesión constante de «luchas de coyuntura», ¿no parece, entonces, que tales «luchas» no pueden más que eliminar de suyo cualquier esperanza de reconstrucción de una teoría política normativa con perspectiva global?

De un modo análogo a lo que veíamos en Rorty, aunque ahora por razones diferentes, lo cierto es que también Foucault abandona como teórico el punto de

<sup>20</sup> Ver Foucault especialmente (1966, 1975, 1976).

<sup>21</sup> Sauquillo (1995), p. 267.

vista del participante y, en su lugar, adopta una perspectiva externa que pone entre paréntesis las afirmaciones de validez de los agentes humanos acerca de sus propias prácticas. En opinión de Foucault, no hay escapatoria a las relaciones y efectos del poder, pues éstos son coextensivos con, o constitutivos de, la vida social en general. Pero, en esa hipótesis, si todas las prácticas sociales son ejercicios y relaciones de poder, no hay modo de evitar –por decirlo con las palabras de McCarthy– que el poder acabe siendo «la noche en que todos los gatos son pardos»<sup>22</sup>, sin que resulte posible, no ya distinguir, sino ni siquiera plantear la diferencia, entre instituciones sociales justas e injustas, usos legítimos e ilegítimos del poder político, relaciones personales estratégicas y cooperativas, medidas coercitivas y consensuales, etc. Esto parece no dejar ningún resquicio a la reconstrucción teórica de un modelo de justicia social. Pero aunque estemos de acuerdo con Foucault en que todas las acciones sociales responden a patrones que implican expectativas normativas respaldadas con sanciones, y aunque asumamos que nuestra conciencia de estas expectativas es la primera fuente de sumisión motivada que caracteriza la interacción «normal», ¿por qué el reconocimiento de estos *hechos* habría de impedirnos mantener las distinciones que han constituido el corazón de la teoría social, cuando ésta se presenta en un plano *crítico y normativo*?

A nuestro juicio, seguramente hay una razón que explica las conclusiones excesivamente radicales de Foucault. Aun cuando en varios escritos –y particularmente, en *La arqueología del saber*– niega su adscripción al llamado movimiento estructuralista, la verdad es que, en la forma en que Foucault presenta la relación entre el poder y el saber, los fenómenos atinentes a estos dos conceptos globalizadores resultan pensados como formando parte de una «estructura» que, al mismo tiempo que los relaciona conforme a reglas determinadas, los hace jugar de acuerdo con una función fija que fuerza a la realización de ciertas operaciones y a la exclusión de otras<sup>23</sup>. Como es bien sabido, en *Las palabras y las cosas* Foucault llama a esta estructura «*episteme*» (o «campo epistémico»), un concepto éste del que, a falta de una definición rigurosa, cabe sólo aislar algunos rasgos que aparecen asociados, no previos, al curso de la argumentación. Tales rasgos –del tipo de «estructura profunda», «inconsciente», «que delimita el campo del conocimiento, los modos como los objetos son percibidos, agrupados, definidos», etc.– dejan claro testimonio de que Foucault piensa la *episteme* de conformidad con la noción de estructura (tomada, a la vez, de la lingüística y la matemática) de Lévi-Strauss. Esta decisión es, claro está, legítima, aun cuando se echa de menos que Foucault, siempre más ocupado en los estudios de caso que en la discusión teórica de base, la hubiera sometido a un análisis algo más riguroso. Pero es también una decisión discutible. Y, sobre todo, es una decisión que predetermina un conjunto de consecuencias que en modo alguno resultarían necesarias desde una diferente concepción del significado y modos de actuar de las estructuras.

<sup>22</sup> McCarthy (1991), p. 54.

<sup>23</sup> Lo cual no quiere decir que tales sistemas no conozcan excepciones. Al contrario, Foucault atiende con especial cuidado a estas últimas, en la medida en que determinan los elementos que resultan objeto de punición. Consecuentemente, la *episteme* remite a una organización estructural de nivel profundo, cuyas reglas se imponen de manera inconsciente para aquellos que deben simplemente obedecerlas.



Porque éste es, en efecto, el punto. Para Foucault, lo mismo que para Lévi-Strauss, las estructuras no son sino «sistemas de reglas determinantes de funciones»<sup>24</sup>. Desde esta perspectiva, son *inevitables* e *incommensurables*, en el doble sentido de que ningún fenómeno puede escapar a su lógica interna ni ser traducido (o interpretado) desde una estructura diferente. Las reglas y las clases de función varían, pues, de una estructura a otra, pero no *dentro* de una misma estructura; de modo que no hay lugar a que los agentes (esto es, en el caso de la ética y la teoría política, los «participantes») puedan modificar o cambiar el estado de las cosas, el cual es siempre un producto obligatorio de la vigencia de la estructura de la que aquéllos forman meramente parte. Si «cada sociedad tiene su régimen de verdad», ello no es, por tanto, porque el poder pueda ser concebido como una instancia humana de decisión a un nivel cualquiera determinado (lo que implicaría alguna forma de participación o de voluntad reflexiva), sino porque así lo exige y estipula el tipo de operaciones que la *episteme* que organiza a las sociedades hace en cada momento posible. Al cabo, éstas, las sociedades, se reducen a ser, según Foucault, un conjunto de operaciones efectuadas sobre un grupo o elementos de un grupo, tales que –igual que sucede en las estructuras matemáticas– cualquier operación que se efectúe ha de dar por resultado un miembro de un grupo. Y, si esto es así, el hecho de que la modernidad haya creado una teoría política basada en la potencialidad de la acción libre de los agentes no puede querer decir sino que tal es la «función ideológica» que asigna a la conexión entre el poder y el saber de acuerdo con las operaciones (sociales y económicas) que cubren el campo estructural de su organización efectiva. El «hombre» es una noción que nace en ese campo estructural y que acabará con la desaparición de este último –lo cual es, por cierto, el objetivo tal vez último de los análisis de Foucault–. Pero, entonces, ¿hay en este planteamiento, no ya margen para una concepción normativa de la ética y la política, sino ni siquiera para la simple posibilidad de su práctica?

Ciertamente no, ninguna en absoluto. El único espacio que no se halla determinado por la cogencia de la estructura es el que es posible pensar desde *fuera de ella*. Pero en ese espacio, esto es, en el *afuera* de la conexión del poder y el saber, lo único, a su vez, que cabe son las experiencias individuales de la «fragmentación», la «disyunción» y la «descoyunción», que operan con carácter crítico en la medida en que son capaces de impugnar la validez de las operaciones puestas en juego, dado que ellas mismas no son reducibles a ninguna operación de la estructura. Estas experiencias pueden resultar, así, válidas para la constitución de una «ética heroica», puesto que a base de piezas o fragmentos de acción anónimos para la vida pública (que son tales porque en ellos no rige la estructura, ya que no tienen función económica o social alguna) siempre nos queda una esperanza de autorrealización a través del estoico *cuidado de sí*<sup>25</sup>. Pero no pueden, en cambio, fundar ninguna ética normativa ni servir de pauta a ninguna acción política basada en valores susceptibles de universalización, puesto que de suyo se si-

<sup>24</sup> En esto se diferencia la *episteme* del paradigma de Kuhn, pues en la primera no hay posibilidad de que se dé la kuhniana «proliferación de anomalías».

<sup>25</sup> El tema de la *enkrateia*, del «cuidado de sí», fue tomado por Foucault, como se sabe, de los estudios de Vidal Naquet sobre la moral estoica.

túan en el corte entre el poder y el saber o, lo que es lo mismo, puesto que necesariamente parten de la impugnación de que sea posible concebir el saber con alguna autonomía respecto del poder.

Sin embargo, el concepto de estructura puede ser visto de otro modo. Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, por ejemplo, una estructura nunca es estable, por lo que su acción no puede ser nunca totalmente represiva. Frente al absoluto determinismo de las estructuras de base matemática (al menos, en su modelo clásico, que fue el adoptado por Lévi-Strauss), en los sistemas de base comunicacional<sup>26</sup> actúan en simultaneidad diferentes códigos que conviven y se alimentan mutuamente, desarrollándose cada uno de ellos en sus interrelaciones diversas. Estas interrelaciones pueden favorecer la ósmosis de varios circuitos del sistema o, al contrario, limitar o hasta impedir la expansión de unos con respecto a otros. Todo depende de la capacidad para generar instancias nuevas de organización —lo que en teoría de sistemas se llama «enfoques»—, cuya potencia se consagra en la generación de lazos sistémicos hasta entonces inexistentes y, por tanto, en la aparición de nuevos circuitos comunicacionales con fuerza de representación en el sistema. Si se quiere seguir un ejemplo de Foucault (dándolo por bueno), la misma aparición del hombre en la *episteme* moderna, que, como hemos visto, él explica en términos de una «función ideológica», puede ser también estudiada como el surgimiento de un nuevo circuito sistémico, que responde a una necesidad social del tipo que sea y que, en la medida en que ha logrado consagrar un nuevo enfoque, ha adquirido un valor de representación susceptible de operaciones de expansión y reordenación de los elementos del sistema.

Muchos de los acontecimientos que podemos observar en la continua reclusificación histórica de valores éticos o en la incorporación de nuevas aspiraciones y nuevos intereses a la esfera de la política se explican mejor con el instrumento más versátil de esta noción de estructura-sistema que con el rígido mecanismo de las estructuras matemáticas (o lingüísticas en el sentido heredado de Saussure). Por ejemplo, la ascensión de los nuevos movimientos sociales —el feminismo, los derechos de las minorías de sexualidad diferenciada, eventualmente los derechos de los animales, etc.—, todos estos fenómenos, cuya lucha busca adquirir dominio sobre esferas concretas del lenguaje público mediante la consagración de nuevos enfoques sistémicos en el interior de una comunidad de comunicación preestablecida, sólo pueden comprenderse si se acepta que en el marco de una estructura hay las suficientes inestabilidades como para que nada esté decidido por completo de antemano. Y éste es precisamente el punto. El surgimiento de todo nuevo enfoque implica la aparición de una nueva voz: de un *sujeto pragmático o comunicacional* cuya legitimación discurre al amparo de recursos argumentativos que implican la existencia de un resto siempre disponible de autonomía del saber respecto del poder. Como luego veremos, esta es la condición de posibilidad de la construcción de «universales pragmáticos». Y también, digámoslo claramente, la de una asunción crítica del pensamiento de Foucault, *más allá de Foucault*.

<sup>26</sup> Cf. Luhmann (1983). Cfr. en el mismo sentido la colección de estudios reunidos por Alfred G. Smith (1976).

### 2.3. Jacques Derrida

Así, pues, si se acepta la tesis que estamos defendiendo, la vinculación que acabamos de plantear entre la práctica democrática y la constitución de sujetos pragmáticos, capaces de introducir «voces» diferenciadas en un diálogo público, involucra que las estructuras sociales no sean concebidas como absolutamente determinantes de todas las operaciones integradas en ellas. Pero no involucra esto sólo, desde luego. Involucra también que ellas mismas, tales voces, puedan expresarse en un lenguaje mutuamente compartible, tal que sus eventuales desequilibrios no comporten un obstáculo al reconocimiento de unos valores comunes, cuya realización sea sentida como digna de ser propuesta, con carácter universal, en el plano de los fines éticos y las aspiraciones políticas. Sin embargo, es fácil comprender que, para el cumplimiento de esta posibilidad, no basta con lo que hemos argumentado hasta aquí. O sea: no basta con que el análisis de las estructuras deje espacios para la conformación de discursos no sujetos (o no, al menos, completamente) a la relación entre el saber y el poder. Hace falta asimismo que esos discursos no se hallen condicionados por formas internas de presión histórica y cultural, bajo las cuales todo espacio comunicativo presuntamente libre se convierta, de forma inevitable, en objeto de sobredeterminación por las características del medio lingüístico puesto en juego. La sospecha de que éste puede ser el caso en las democracias occidentales formula una nueva dificultad, que de suyo vendría a impedir la promoción de una ética y una teoría política de pretensiones normativas, si es que, no ya ahora por la estructura social, sino por el condicionamiento racional subyacente, se manifestara de suyo imposible cualquier resultado práctico capaz de universalización pragmática por vía de una estrategia dialógica suficientemente fundada. También en este punto, como antes cuando examinamos las censuras de Rorty y Foucault a las presuntas universalidad y transparencia de las tradiciones, la posibilidad de constituir un pensamiento postmoderno de perfiles críticos pasa por una respuesta clara a la cuestión que introduce una tal sospecha. Ahora bien, éste es precisamente el caso, según Jacques Derrida. De modo que es por este nuevo motivo por el que, ya para concluir este epígrafe, nos parece ahora necesario dirigir hacia él nuestra atención.

Y es que, ciertamente, según el diagnóstico que de la tradición occidental hace Derrida, ésta no aparece sólo organizada (de acuerdo con Rorty) conforme a una tradición específica, que, en cada momento, distribuye (siguiendo ahora a Foucault) en un modo determinado las relaciones estructurales entre el poder y el saber. Antes de ello, y con carácter más general, se presenta constituida por un esquema de autocomprensión en el que su valor, de hecho *performativo*, resulta disimulado, borrado, oculto, bajo una presentación enunciativa de apariencia *asertórica* y *descripcional*. Dicho esquema es el que resulta de la instauración de dos *prácticas históricas* instituidas como reglas o pautas de comprensión del mundo. Que son, a saber: una, el «logocentrismo», entendido como instancia de elección explicativa en favor del lenguaje oral (el *habla*) y la metafísica de la presencia (la *idea* o el *significado*) en vez de la escritura y el análisis de las formas con que se construyen las lenguas en su nivel signifiante; y otra, el «principio de razón», considerado como principio que debe determinar, con carácter constituyente y por encima de todo otro recurso metodológico, la validez de los juicios.

Se conoce bien el análisis que a partir de aquí hace Derrida. Las dos citadas prácticas «fingen» la esencia de las cosas, creando un Ego o Sujeto trascendental que está cierto de sí mismo y que se asegura su dominio técnico del mundo sobre la base de presentar sus especulaciones como internamente legitimadas por una necesidad conceptual que en realidad oculta los recursos artificiales —estrictamente arbitrarios— de su modo de producción. En la forma en que se presentan hoy las cosas, el principio de razón aparece configurado como un principio de «calculabilidad integral»: la tecnociencia. Y en cuanto al logocentrismo, éste se manifiesta en el hecho de que ofrezca los resultados de esa calculabilidad como rigurosamente necesarios, sin alternativa posible alguna. De hecho, la fuerza de un tal logocentrismo se percibe en que subyace a todos los códigos políticos, sean de izquierda o de derecha, así como a todos los discursos del conocimiento, sean científicos o humanísticos, una y otra cosa en las formas concretas como las sociedades occidentales *afirman* —poniéndolas al margen del debate— sus pautas de autocomprensión y legitimación racional. Una tal *afirmación* no carece, por tanto, de resultados; al contrario, se halla internamente conectada con la violencia y la represión que marca tanto la historia de Occidente como la relación de Occidente con el no-Occidente, puesto que es la que explica el que cualquier posible debate sobre la *legitimación* de las normas se convierta, de manera subrepticia, en una tesis sobre la *irracionalidad* de todas las posiciones foráneas. Ahora bien, si las cosas son así, la única forma de responder a esta situación es pensar en nosotros mismos *más allá del principio de razón y del logocentrismo de sus construcciones*. Y en esto consiste, a juicio de Derrida, la «deconstrucción» y la «política que le es propia». Se trata, en definitiva, de dar una respuesta a la llamada del «otro» que ha sido reprimido y negado por la expansión incontrolada del principio de razón en el marco del logocentrismo occidental<sup>27</sup>.

Sin embargo, creemos que las cosas no son tan fáciles y que, en realidad, de este planteamiento surge más bien un problema que una verdadera solución. Tal como Derrida analiza la deconstrucción, ésta no es objeto de ninguna definición posible. En realidad, consiste más bien en un «acontecimiento» que tiene lugar siempre que una estructura de organización de significados —que como tal se construye de acuerdo con un «centro» de comprensión capaz de generar «opuestos binarios» que de suyo incluyen juicios valorativos— queda desestructurada en virtud de la puesta en práctica de análisis (o por la fuerza irresistible de hechos históricos brutos) que descubren el carácter no fundado de sus presuntas y siempre sólo contingentes pautas racionales. Según esto, la política de la deconstrucción concluye cuando una de aquellas estructuras ha sido reblandecida, o incluso hecha desaparecer, en el curso del *acontecimiento crítico* que torna posible ese resultado. Ahora bien, ¿basta esto sólo para generar un acontecimiento de otra clase —un acontecimiento surgido de la voluntad y, por tanto, orientado teleológicamente—, por ejemplo el acontecimiento de asegurar (y de aportar programas para ello) que en el vacío resultante de la deconstrucción se dará voz a los excluidos?

Sin duda, en la medida en que la razón occidental opera al servicio de la dominación, la deconstrucción parece ofrecerse como la respuesta más apropiada a

<sup>27</sup> Ver Derrida (1974, 1993, 1994, 1996).

nuestra situación actual. Pero si nos quedamos en su efecto exclusivamente desestructurador de esquemas de organización de significados, ¿no se pone con ello en cuestión la posibilidad de echar mano precisamente de los instrumentos que necesitaríamos para entrar siquiera en el debate político acerca de las pautas y reglas que deberían sustituir a esos mismos esquemas? A nuestro juicio, aunque siempre resulta altamente aconsejable interrogar y revisar las nociones básicas de cualquier sistema ético o político (por ejemplo, en el caso de la cultura occidental, las nociones ahora existentes de libertad, igualdad, justicia, etc.), el hecho de deconstruirlas sólo puede llevar a algún resultado si logra proponer unas nociones alternativas que quepa generalizar en ámbitos más amplios de los que marcan su origen, incluyendo también a éstos. Y si ello no es así, entonces implica que la abolición de los significados de la dominación no ofrece ninguna garantía a los marginados o excluidos sobre que la práctica deconstructora provea de los recursos que requieren en la lucha por sus derechos. Como críticamente ha señalado Nancy Fraser, lo que constituye aquí la base del problema es si la deconstrucción hace posible algún tipo de política, o si por el contrario estamos ante la mera deconstrucción de la política<sup>28</sup>. Ahora bien, ¿es éste el caso? ¿Tiene la deconstrucción capacidad de generar lenguajes abiertos a la inclusión de opciones nuevas, incluyendo voces que operen sobre el cuerpo de las sociedades, o se agota en la crítica de los que ya existen en cada comunidad humana particular, cortocircuitando con ello cualquier concepción normativa de la ética y la política?

Aparentemente, la crítica total del logocentrismo no deja ninguna posibilidad para que este interrogante sea contestado de modo afirmativo. Desde luego, no la deja para que oigamos desde Occidente la voz de los excluidos de fuera; pero tampoco para que oigamos la de los que, estando dentro, no forman parte del sistema, si es que éstos pretenden hablar en sus propios términos en vez de en los que le suministra el logocentrismo dominante. Foráneo o marginado, el «otro» cumple siempre una función *negativa*, poniendo de manifiesto el carácter excluyente de toda apelación al sujeto trascendental. Pero, en realidad, nada podemos hacer por él porque *no podemos darle voz*, es decir, porque la palabra que le demos será siempre la nuestra, o la reconocible como nuestra, que es de modo exclusivo la que propone el código de lenguaje que instaura y cohesiona la estructura social conforme a un juego siempre determinado de significaciones. Claro que, si las cosas son así, ¿cómo actuar entonces con el «otro»? ¿Cómo, siquiera, reconocerlo? Según Derrida —se sabe bien—, la única forma de cumplir ese objetivo es mediante la aplicación de la «hospitalidad» (derivada de la *pietas* romana), que implica *aceptar* al otro, aunque no entendamos nada de él, porque en él habita lo divino. La hospitalidad es una virtud religiosa, un sentimiento que se produce ante la presencia de aquello *de fuera* que, aun no entendiéndolo, tiene carácter numinoso. Ahora bien, si se acepta este punto de vista, la única opción que en una «política de la hospitalidad» cabe es, no la de conferir nuestro bienestar a los visitantes o a los marginados, sino la de reconocer que tienen derecho a construir su felicidad en sus propios términos, *los cuales no nos comprometen a nada puesto que nada tienen que ver con los nuestros*. ¿Es éste el punto con el que

<sup>28</sup> Fraser (1984).

hay que conformarse? ¿Y puede construirse con él una democracia que aspire a una aplicación universal en el orden de los principios? Estas son, creemos, las cuestiones que la política de la deconstrucción, y su corolario, la política de la hospitalidad, dejan sin responder.

Porque lo cierto es que, para Derrida, la democracia representa un doble fenómeno. Por un lado, es un régimen inevitable —no podemos conformarnos con menos—, pero, por otro, resulta un ideal imposible de alcanzar —ninguna de sus realizaciones puede considerarse definitiva—. Sin embargo, si se acepta este dilema, tiene razón McCarthy cuando denomina a la política de la deconstrucción como «la política de lo inefable»<sup>29</sup>. Los datos que podemos obtener de un análisis de las propuestas de Derrida son, aquí, los siguientes. Las instituciones democráticas comportan una construcción del lenguaje, cuya estabilidad requiere prácticas de exclusión, represión, marginación y asimilación. La política de la hospitalidad supone el socavamiento constante de dicha construcción, puesto que con cada ejercicio de afirmación hospitalaria del otro se ponen en cuestión las normas establecidas por las instituciones democráticas. Un tal cuestionamiento moviliza, pues, la estructura social en un proceso inacabable de regeneración. Y esta movilización es posible, porque cada institución y cada norma tienen sus «espectros»: sus imágenes fantasmales de seres, ideas y significaciones que otrora convocaron alternativas posibles y distintas a aquellas que el logocentrismo presenta en cada momento como inamovibles y atemporales cuando en realidad son contingentes e históricas. La deconstrucción se transforma, así, en la necesidad de una polémica constante sobre los fundamentos de nuestra vida democrática. *Pero no hace posible hablar con otros códigos distintos de los que esa misma vida propone*, puesto que tampoco admite que haya parentesco o traductibilidad entre nuestros propios fantasmas y los convocados por otras tradiciones o culturas. Desde este punto de vista, el destino de la deconstrucción parece estar determinado por un inacabamiento esencial que sin duda no hace más que reforzar la naturaleza omnimoda del logocentrismo. Sin embargo, ¿es obligada esta conclusión? ¿No hay modo de salir de este juego de polémicas cuyo resultado es siempre dilatar el horizonte de lo inevitablemente insatisfactorio en términos de una rectificación de la democracia occidental?

De nuevo, creemos que no. Resulta, desde luego, demasiado romántico suponer que la desestabilización de las estructuras sociales conducirá por sí misma al respeto y la libertad del «otro», sobre todo si se parte de que el «otro» seguirá permaneciendo inevitablemente como lo no susceptible de comunicación y comprensión plenas. Ahora bien, es en este punto donde juega toda su fuerza la noción de una *universalidad pragmática*, tal como ésta puede ser pensada a partir de la *aparición* de sujetos ajustados a la posibilidad de participar en un diálogo efectivo, socialmente relevante. Subrayamos el término «aparición», por cuanto recoge el sentido de *acontecimiento* que la política deconstructiva introduce, delimitando con toda exactitud el valor que, no como entidades esenciales, sino a título de voces críticas surgidas por la presión de situaciones históricamente determinadas, marca la naturaleza de dichos sujetos. Es una naturaleza, en efecto,

<sup>29</sup> McCarthy (1991), p. 98.

plural, contingente, susceptible de múltiples modos de organización, provisoria siempre en todo caso y, por ello mismo, cancelable o recuperable según circunstancias sólo en parte previsibles. Puede adoptar, por ejemplo, la forma de una respuesta a un problema duraderamente planteado (como es el caso de las minorías de sexualidad diferenciada) o aludir a un cambio de convicciones sobre el papel de segmentos de población hasta ese instante concebidos de otra manera (como ocurre con la imagen social de las mujeres). Puede objetivarse en torno al logro de un fin (pongamos la defensa de la naturaleza) o, al contrario, negar toda relevancia teleológica, apelando a su carácter fundamental (pensemos ahora en la erradicación del hambre o en el respeto a los derechos de los niños) que lo convierte en una causa defendible por sí misma. Pero lo importante es que, sean cuales sean las formas, niveles o modos de organización que adopte, su aspiración es la de alcanzar una universalidad en el cumplimiento de sus propuestas que no se detiene ni por el carácter inarticulado de estas últimas ni por la posible recepción diferenciada en el orden de la comprensión según distintos esquemas de cultura. Quien defiende el derecho de los homosexuales no piensa sólo en su comunidad ni se preocupa tampoco de que su lucha pueda formar parte de un proyecto íntegro de recuperación de derechos esenciales organizados conforme a la imagen preexistente de un sujeto universal de referencias. Pero aspira, sin duda, a que sus argumentos sean válidos a escala planetaria, incluso si admite que puedan ser adaptados a formas de lenguaje ajenas a la suya propia o tales que sólo parcialmente puedan ser traducidas a un código común<sup>30</sup>.

La universalidad pragmática se ofrece, así pues, siempre y conscientemente, como una *posición de parte*, que aspira a participar en la discusión ética y política con una convicción globalizadora, si bien fragmentaria y desarticulada respecto de todo proyecto trascendental. Y esto es lo que, a nuestro entender, resulta decisivo. Porque lo que se trata de entender es que no hay por qué asegurarse de que todas las propuestas éticas o políticas que en cada momento puedan suscribirse vayan a ser reconocidas (y, menos aún, aceptadas) por la totalidad de los hombres, tal como éstos aparecen organizados en diversas *culturas*. De lo que hay que asegurarse es de que las convicciones que van a debatirse en un diálogo arrastran consigo la hipótesis de que pueden ser universalizadas, porque son de una clase, o de una naturaleza, que *toda* cultura podría reconocerlas como propias dentro del esquema de comprensión que la caracteriza. Lejos de sostener, pues, que hay un margen de transparencia racional para cualesquiera tradiciones, que hace —o debe hacer— posible su mutua confrontación comunicativa, todo consiste aquí en jugar con hipótesis de universalidad, que, al contrario de lo anterior, marcan un campo de posibles acuerdos y compromisos *a la espera de que sean verificables en la propia práctica que instauran*. Tal como nosotros vemos el asunto, lo logocéntrico no es actuar con el repertorio de útiles teóricos y prácticos que nos suministra nuestra cultura, siempre que seamos capaces de reblandecer sus aspiraciones ontológicas o semánticas. Lo logocéntrico es creer que, por si acaso las

<sup>30</sup> Lo mismo sucede, obviamente, con los otros ejemplos que hemos dado. Y esto es algo para lo que la objeción de cuál es la cultura que propicia o de la que parten las respectivas propuestas —cuyo logocentrismo en términos del reconocimiento efectivo de un principio de razón meramente local no puede discutirse— resulta siempre una objeción menor en la medida en que se manifiesta de suyo incapaz de detener el juego de las argumentaciones puestas en juego.

cosas no significan lo mismo en todos los lugares a los que puede llegar el diálogo, debemos entonces renunciar a éste, conformándonos con problematizar nuestra propia cultura en vez de aspirar a poner en cuestión las prácticas que, por hipótesis, juzgamos coextensivas a un posible juicio acerca de la humanidad en su conjunto. Admitamos francamente que lo que se nos demanda en ética y política es exactamente lo contrario a una tal renuncia. O sea, admitamos que lo que juzgamos como un bien para nosotros, no puede ser vaciado de esta condición, a menos que persuada a ello mejores argumentos que los nuestros. Y admitamos también que, en ese último caso, nosotros mismos estaríamos —o sería lógico que estuviéramos— dispuestos a cambiar de opinión, sin importarnos la adscripción de las tesis argumentativamente impugnadas al orden de nuestra cultura.

Por lo demás, es cierto que la práctica de un diálogo como el que acabamos de proponer presupone una condición de posibilidad, que contradice (siquiera en parte) el punto de vista de Derrida. Y es, a saber, la de que en toda tradición, en toda cultura, *hay espectros semejantes a los nuestros* —o bien, mejor, que juegan *un papel análogo*—, puesto que ésta es la única base pragmática, por más que sólo hipotética, que puede permitir un debate real, incluso si se admite un amplio margen de incertidumbre en sus resultados. La práctica comunicacional se funda en suponer, no que el «otro» *puede* y, por tanto, *debe* asimilar nuestro lenguaje, sino que su repertorio de significaciones incluye constructos de una *función análoga* a la de aquéllos que juegan en el nuestro, de modo que, siendo el lenguaje del otro igualmente susceptible de deconstrucción y comparecencia de alternativas fantasmales propias, ha de poder llevarse a cabo la producción de conceptos (o definiciones) de un valor equiparable en los respectivos ámbitos semánticos. Es obvio que una tesis como ésta se mueve en los límites de una epistemología considerablemente débil. Pero no carece por ello, a nuestro juicio, de importantes consecuencias, puesto que es, en resumen, la única que puede alentar un acuerdo evaluable dialógicamente sobre el significado de lo «normativo», cuando esto último no pretende tanto sustantivarse en principios idénticos para todos los hombres cuanto reconocerse en prácticas de una naturaleza semejante en cada uno de los códigos convocados. Todo lo que se pide —y también, todo lo que se quiere decir— es que, sea cual sea el contenido concreto de las normas, éstas resulten traducibles a prácticas que cumplan unos estándares comunes, tales que su universalización resulte por igual una *posibilidad* que cada tradición, cada cultura, cada sociedad concreta, acepte como propia. Ello implica sin duda el diseño de unas instituciones estables —a nivel nacional e internacional— que aseguren derechos e impongan límites; pero no para estar ciertos (como parece añorar Derrida) que cumplirán con un destino de convergencia entre distintos lenguajes, sino meramente para poner los cimientos de una ampliación del espacio social que permita trascender la hospitalidad respetuosa, pero siempre inefable, en favor de una comunicación efectiva sobre bases estrictamente pragmáticas. A nuestro parecer, la aceptación de la diferencia sólo produce efectos desde el punto de vista ético y político si se combina con los requerimientos de una (posible) vida en común bajo normas compartidas. Esto es, en definitiva, lo que queremos significar con el término «universal pragmático». Y ésta será, en fin, nuestra idea-fuerza en los siguientes apartados de este estudio.



### 3. LA MUERTE DEL SUJETO MODERNO: ¿EL FIN DE UN MODELO?

Las precedentes consideraciones muestran, creemos que con toda claridad, que el pensamiento postmoderno (tal, al menos, como ha sido ejemplificado en los tres autores acabados de examinar) ofrece perfiles críticos para nuestras actuales concepciones de la ética y la política que sería un error desatender o no tomar suficientemente en consideración. Con todo, creemos también que, sin importantes enmiendas —del tipo que hemos ido anotando en cada caso y de otras que aún tendremos que añadir—, es poco verosímil que desde ese mismo pensamiento pueda rescatarse un concepto normativo *práctico* de ética y política que cumpla la doble condición, exigida por la filosofía postmoderna, de prescindir de toda perspectiva trascendental y, pese a ello, de alentar y hasta reclamar actitudes intervencionistas que hagan posible la profundización y extensión a escala planetaria de la democracia. Podría argumentarse con razón que un tal rescate *práctico* no constituye el objetivo de los autores que hemos estudiado, cuyos análisis se mantienen en el nivel de un ejercicio estrictamente teórico. Ahora bien, existe una determinada propuesta ético-política, que, arrancando de la crítica postmoderna al sujeto universal moderno, pretende precisamente mostrar la posibilidad de ese rescate *práctico* como susceptible de ejecución y cumplimiento. Es la propuesta que desde hace unos quince o veinte años viene denominándose «democracia radical» o «democracia agonística», y que, de hecho, aparece definida, en la intención de sus promotores, por dos de los elementos comunes a la filosofía postmoderna (y, particularmente, a Foucault y Derrida): el rechazo de la *dogmatización de las identidades* y la defensa de la *politización de las diferencias*. Los demócratas radicales —de entre los que vamos a destacar aquí a William Connolly y Chantal Mouffe— claman, en efecto, por una renovación de la democracia, que si, por una parte, implica la superación del sujeto universal abstracto y, por ende, de los discursos de la legitimación propios de la modernidad occidental, por otra parte promete la renovación de los valores democráticos en escenarios globales, más allá o más acá de las prácticas instituidas en la cultura ilustrada de occidente<sup>31</sup>. Nuestro interés se centrará ahora en averiguar cuáles son las características de esta propuesta y en verificar hasta qué punto es cierto que la profundización en —o la radicalización agonística de— la democracia supone efectivamente el abandono del modelo formal moderno.

Según Connolly, una teoría política postmoderna debe tomar simultáneamente en consideración las modalidades constructivas y genealógico-deconstructivas de análisis, asumiéndolas como instancias mutuamente indispensables, ligadas por una relación de dependencia y conflicto<sup>32</sup>. Para este autor, la acusación que se hace a la postmodernidad de cometer una contradicción performativa al tratar de postular elementos constructivos de alcance general para la ética y la política depende *sólo* de los presupuestos sobre los que se sostiene dicha acusa-

<sup>31</sup> Este propósito de democratizar la democracia es el que anima también los esfuerzos teóricos de Anne Phillips, Iris M. Young y John Dryzek, entre otros. Para un análisis crítico de las propuestas de estos autores, véase Greppi (2006), cap. 6.

<sup>32</sup> Connolly (1991), pp. 57-63.

ción. Para los modernos, el peligro político de nuestras democracias estriba en que, si no podemos probar —o al menos no podemos probar que se presupone— un estándar trascendental para nuestros juicios prácticos, entonces todo parece estar permitido. Su preocupación se centra en el infierno que puede suponer la apertura infinita de posibilidades realizables en la vida pública. Para los postmodernos, en cambio, el peligro reside, como ya hemos visto aquí, en que la clausura de las identidades personales y colectivas bajo un código común de discurso concluya —porque en realidad no puede ofrecer otro resultado— en la normalización y, finalmente, la abolición de toda diferencia. De este modo, mientras los modernos aplican a su discurso el código de la *integración* y la *coherencia*, en la convicción de que sólo ese código puede salvarnos, los postmodernos piensan dentro del código de la *paradoja* y la *heterogeneidad*, porque sólo la atención al pluralismo puede relajar los estándares unívocos de identidad que existen en nuestra época.

Connolly afirma que la «negociación identidad/diferencia» es el problema político básico al que se enfrentan las democracias a escala global. Dado que toda búsqueda de la propia identidad implica la diferenciación con respecto a lo que *no* somos nosotros, la política de la identidad es siempre y necesariamente una política de creación de diferencias. Sin embargo, el riesgo de esta dialéctica identidad/diferencia (cuando se la considera así, estructurada en ese orden) es creer que sólo podemos mantener y asegurar las identidades convirtiendo lo diferente en algo ajeno y completamente distinto. Ello supone, ciertamente, que la diferencia debe ser siempre el signo de lo «otro», de lo que se halla «fuera» de nuestro sistema de vida. De suerte que, al final, el único resultado posible ha de ser la eliminación o, como mínimo, la represión del papel de la diferencia en la constitución de la identidad propia. Frente a este modo de entender la relación identidad/diferencia, Connolly propone, consecuentemente, una inversión de su esquema dialéctico. Lo que él llama «política del respeto agonístico» es esto solo: el reconocimiento del valor primario de la diferencia, por el cual, a partir de la constatación objetiva del carácter secundario —contingente, relacional y puramente histórico— de las identidades, se instaure un mayor espacio social para la acción de las personas o los grupos interesados en dejar oír su voz. La vida política no ha de tratar de marginar la vida ética al dominio privado y colocar la razón secular, el procedimentalismo, la neutralidad o la deliberación en el centro de la vida pública. Todo debe funcionar al revés. Pues, en rigor, la política democrática no está ligada —o no debería concebirse de ese modo— al avance de un consenso racional, válido sólo *en abstracto* para todos los participantes, sino que se forja de suyo —o eso es lo que tendríamos derecho a esperar— a través de negociaciones y acuerdos entre las distintas fuentes éticas, capaces de recoger *en concreto* el punto de vista de los participantes. Sólo este último planteamiento puede, según Connolly, dar respuestas reales a los problemas reales de los ciudadanos. Y sólo eso merece propiamente el nombre de democracia.

La misma inquietud por la posible clausura de las identidades, si bien en un marco teórico más historicista, es el hilo conductor de los argumentos de Chantal Mouffe. De acuerdo con esta autora, la concepción racionalista del sujeto unitario pudo tener sentido en el momento inaugural de la democracia, cuando era preciso superar la división social por razones económicas o de linaje; pero ha

llegado a ser el mayor obstáculo para profundizar ulteriormente en ella<sup>33</sup>. El sujeto formal de la modernidad involucra siempre un peligro de homogeneización, puesto que se traduce, en la práctica, en la imposición de una perspectiva esencialista insensible a las diferencias. Como antes hemos visto, la teoría postmoderna del sujeto afirma que lo que llamamos «agente» es un punto de intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las cuales no hay una relación *a priori* o necesaria, de suerte que su articulación conforme a un modelo unificado es siempre el resultado de prácticas hegemónicas. Es este modelo unificado el que representa el punto de vista de la ética y la teoría política procedentes de la Ilustración, y a él corresponden tanto la imagen del sujeto trascendental, capaz de darse a sí mismo normas universalmente válidas, como también la certificación foucaultiana de su muerte, operada por la quiebra de la *episteme* moderna. Sin embargo, Mouffe no se detiene, como Foucault, en este punto ni entiende que haya que paralizarse en las aporías que, en términos de la relación entre saber y poder, obligatoriamente habrá de acarrear la emergencia de cualquier nueva *episteme*. Su hipótesis es que, puesto que no hay *ya* una identidad que deba suponerse como definitivamente establecida, entonces cualquier articulación posible de subjetividades operantes en el marco social tiene capacidad para actuar en el plano político, dado que, a falta (por su propio carácter contingente e imprevisible) de una estructura rígida que la organice, a una tal articulación, cualquiera que sea, le es consustancial poseer siempre un cierto grado de apertura o ambigüedad respecto de los esquemas socialmente establecidos. De este modo, lo que emerge de las «nuevas luchas democráticas» (de los comúnmente denominados «nuevos movimientos sociales», como el ecologismo, el multiculturalismo, el feminismo, etc.) debe entenderse, no sólo como el surgimiento de perspectivas hasta ahora inéditas de la polémica teórica, sino como instancias inmediatamente ejecutoras —como *sujetos prácticos*— de la acción política. A juicio de Chantal Mouffe, en esto consiste el giro que la postmodernidad ha impreso a la ética y la política. Y en eso ha de consistir también, dicho en resumen, la ulterior «revolución democrática», todavía pendiente de plasmar en las sociedades tardo-modernas.

Porque el caso es, según lo reconoce francamente nuestra autora, que la defensa y promoción de la diferencia constituye, en cierto sentido, un producto del universalismo democrático de la Ilustración, en la medida en que este último no prescribe sólo derechos u obligaciones con respecto a la igualdad (por ejemplo, el derecho a la vida o a la salud, y las normas que obligan a su salvaguarda), sino también con respecto a la pluralidad (por ejemplo el derecho a las opiniones o creencias propias, y la prohibición de conductas discriminatorias por causa suya). Sin embargo, Mouffe entiende que la política de la diferencia pone en cuestión al menos uno de los presupuestos fundamentales del modelo normativo moderno: el estatus *indiferenciado* de la ciudadanía democrática. Este presupuesto, el de la «ciudadanía universal indiferenciada», comporta, efectivamente, un ideal compartido tanto por los autores liberales (que insisten en la importancia de los derechos individuales)<sup>34</sup>, como por los republicanos (que afirman la cen-

<sup>33</sup> Mouffe (1993), pp. 11-21.

<sup>34</sup> Cabría citar, a título de ejemplo, las teorías de la justicia de John Rawls o Ronald Dworkin.

tralidad de la participación política, pero reconociendo sólo a los ciudadanos singulares como sus únicos agentes posibles). Mouffe subraya, en cambio, que un tal presupuesto es erróneo y peligroso —que, en definitiva, «en toda afirmación de universalidad hay siempre una postergación de lo particular y un rechazo de lo específico»<sup>35</sup>—, puesto que de lo que se trata aquí no es tanto del reconocimiento *formal-negativo* de la diferencia, como si bastase con no prohibir las conductas consideradas socialmente atópicas, cuanto de la participación *material-positiva* de las heterogeneidades existentes y registrables en la sociedad civil. Lo relevante, pues, desde este punto de vista es aceptar la multiplicación de *subjetividades reales* como dato de la descripción social circundante, en vez de tratarlas sólo como *nuevos valores* que debieran ser reconocidos por una subjetividad formal indiferenciada. Y esta es la razón, en fin, de que Mouffe respalde los «nuevos derechos» derivados de los movimientos antes citados (el multiculturalismo, el feminismo, el ecologismo, etc.), no porque tales «derechos» incorporen nuevas instancias axiológicas susceptibles de regulación legislativa, sino, exactamente al contrario, porque, *con su reclamo*, se incorpora de suyo la expresión de diferencias subsistentes en el cuerpo social, cuya regulación, entendida en términos de reconocimiento de derechos y fijación de obligaciones, postula un juego político de apertura de espacios *para la singularidad* en vez de *para la universalidad*.

Hasta aquí las propuestas que queríamos destacar de William Connolly y Chantal Mouffe en tanto que representativas (en términos genéricos) de los así llamados «demócratas radicales». A juicio de todos ellos, del cumplimiento de las condiciones acabadas de establecer depende el que pueda llevarse a cabo una profundización cierta de la democracia. Que es tanto como decir el que sencillamente se torne posible su ejercicio, dado que, no las definiciones universales (ya, en general, producidas), sino el logro de los deseos particulares y la subsiguiente necesidad de resolver conflictos entre individuos o grupos (hasta donde ambas cosas sean racionalmente posibles por medio de polémicas y negociaciones), es lo que determina en rigor la naturaleza de las prácticas sociales con trascendencia política. Esto involucra, en primer lugar, que la «priorización de la diferencia» (en la terminología de Connolly) o el establecimiento de «espacios para la singularidad» (en la de Mouffe), entendidos una y otro como condiciones de posibilidad para la instauración de una «ciudadanía diferenciada», en vez de interpretarse como un obstáculo para la realización de la democracia, se consideren más bien como el motor que a esta última debe exigírsele; pues es un hecho que la coexistencia de las singularidades comporta en la actualidad el *estado real de las cosas*, de suerte que viene a ser ya algo así como el *humus*, el medio cuasibiológico, para que la democracia pueda cumplirse de un modo efectivo en vez de aparente<sup>36</sup>. Pero no involucra esto sólo. Involucra también, en segundo lugar, que el *factum* de la diferenciación, que de este modo queda reconocido, no se entienda como procedente de unas identidades culturales fijas, tales que hayan de conser-

<sup>35</sup> Mouffe (1993), p.13.

<sup>36</sup> El argumento de los radicales tiene en este punto un carácter empírico. Alude, en efecto, a la distancia, cada vez más grande, entre el modelo participativo y la práctica real de las sociedades democráticas avanzadas, en las que el desinterés creciente por los asuntos públicos se manifiesta en los bajos porcentajes de quienes acuden a las urnas.

varse en una especie de estado intangible según las heredamos del pasado, sino que se juzguen como una realidad siempre provisional y transitoria, sujeta al cambio de las valoraciones éticas tanto como de las prácticas políticas. Y esta es una de las claves profundas de la cuestión.

Y lo es, en efecto, porque el soporte que proporciona esta clave hace posible entender la aspiración intervencionista de la «política postmoderna», basada en la tesis fuerte de la posibilidad de afirmar un «universalismo no metafísico». En general, como ya señalamos al comienzo de este estudio, los pensadores postmodernos interpretan la tradición en un sentido que, lejos del esencialismo de los llamados comunitaristas y adoptando más bien (al menos hasta cierto punto) el modelo de la hermenéutica de Gadamer<sup>37</sup>, conciben su naturaleza como un compuesto de determinación e indeterminación, de coherencia y paradoja, de *historia y libertad*. Los demócratas radicales apuestan fuertemente por este mismo punto de vista. Según ellos, ninguna tradición permanece igual a sí misma por inercia; todas necesitan ser afirmadas, abrazadas, cultivadas. Y, al contrario de esto, ninguna tradición fija inexorablemente las conductas sociales; todas tienen huecos, inestabilidades, anomalías, que dejan un amplio margen de intervención sobre sus contenidos históricos. Las diferencias que se producen en la sociedad deben entenderse, así, como el resultado de las intersecciones precarias y temporalmente saturadas de los distintos discursos o posiciones subjetivas que de suyo conforman la singularidad de los agentes organizados en ella. Pero, entonces, si las cosas son de este modo, se comprende que, para los demócratas radicales, el principio político fundamental sea, y *no pueda ser otro que*, el de institucionalizar las prácticas democráticas en el mayor número posible de relaciones comunitarias (tantas como demanden los correspondientes entrecruzamientos discursivos), de manera que aflore la multiplicidad real de las posiciones subjetivas o identidades existentes. Una tal «institucionalización» tiene caracteres universales, porque no es el caso que pueda ser formalmente distinta en ninguna cultura, por mucho que difieran sus contenidos. Y es a ella, a esta institucionalización de la pluralidad real, a lo que los demócratas radicales definen como «intensificación de la democracia» o, también, como modelo propio de una «democracia agonística», es decir, presidida por la confrontación dialógica de todas las *identidades singulares*. Ahora bien, con esto llegamos precisamente al punto al que queríamos dirigirnos. Que es el de interrogarnos: ¿es tan nueva esta propuesta? Y, sobre todo, ¿resulta incompatible con el paradigma político moderno?

Nuestro parecer respecto de la primera pregunta es que sí y que no; pero, en todo caso, y respecto de la segunda, que plantea un problema que puede y debe ser formulado en términos de complementariedad más que de oposición. Por empezar por esto último, parece desde luego claro que el principio de participación política de las singularidades sociales, en tanto que exige la proliferación de espacios políticos, es perfectamente equiparable a la posición republicana y

<sup>37</sup> La influencia de Gadamer sobre el pensamiento postmoderno constituye un tema aún falto de un estudio a fondo. En efecto: mientras que la postmodernidad se halla estrechamente vinculada a la temática gadameriana de la historicidad de la experiencia histórica, resulta difícil admitir que, en cambio, pueda adscribirse al intento de fundar una ontología del lenguaje capaz de sustantivar el contenido de las tradiciones (Cfr. Racionero 1991). En este sentido, el concepto postmoderno de tradición se acerca más a la idea de «tradiciones inventadas» de Hobswan y Ranger (2002).

no se muestra incompatible con la filosofía liberal. Es verdad que los demócratas radicales rechazan el compromiso republicano con una ciudadanía unitaria (definida mediante unos derechos políticos universales), del mismo modo que desaprueban la insistencia liberal en unos principios de justicia neutral (que establecen unas libertades individuales universales). Desde la perspectiva de la democracia radical no hay ninguna razón para restringir los derechos democráticos de grupo —los llamados «derechos de reconocimiento»—, por lo que afirman que las diferencias culturales no pueden ni deben contenerse dentro de las restricciones o requerimientos de la ciudadanía republicana o de la justicia liberal. La ciudadanía universal y los principios de justicia neutral son, de acuerdo con esta interpretación, normas culturales, y no debemos privilegiar ninguna norma cultural sobre las demás<sup>38</sup>: todas ellas deben ser politizadas y sometidas a confrontación dialógica, pues —por decirlo con palabras de Lyotard, que es en este punto un autor de referencia para los demócratas radicales— «hablar es luchar, en el sentido de jugar, y los actos de habla caen dentro del dominio de la agonística en general»<sup>39</sup>. *Nada* en democracia debe quedar, en suma, fuera de este principio. Pero, ¿es verdad que se ponen fuera de él las posiciones liberal y republicana? Y, lo que es más importante todavía, ¿es verdad que demandar reglas o procedimientos para la práctica de esa «agonística» presupone frenarla u obstaculizarla de algún modo?

Ciertamente, una de las formas actuales de presentar teóricamente el liberalismo democrático es como una respuesta al pluralismo cuya principal norma es el respeto recíproco entre personas con perspectivas y razones existenciales diferentes e incompatibles. Como ha señalado entre nosotros Andrea Greppi, «ese liberalismo dogmático y ciego que suponen los críticos hace tiempo que ha dejado de existir»<sup>40</sup>. Algo semejante cabe decir, desde luego, de las posiciones republicanas. De modo que, desde este punto de vista, es posible concluir que la oposición entre demócratas liberales y demócratas radicales reside casi exclusivamente en su concepción *filosófica* de la política. Mientras que para los radicales el ámbito político es el lugar abierto —o, según la expresión de Claude Lefort, «vacío»<sup>41</sup>— de negociación de las identidades y doctrinas existenciales, para los liberales y republicanos, el dominio público debe incluir, en cambio, unos *procedimientos* formales y abstractos, sin cuya aceptación por parte de los agentes se considera que resultaría imposible la práctica continuada y normal de la deliberación democrática. El punto es éste, en consecuencia: el que, según los liberales y republicanos, la apertura al otro se halla, no quizás limitada, pero sí fuertemente condicionada<sup>42</sup> por el sometimiento a —y la participación franca en— las reglas del juego. Ninguna identidad puede ser reconocida como tal si suscita la impugnación de los procedimientos que hacen posible el diálogo, porque en ese

<sup>38</sup> Wolin (1980). Cfr. también su reseña al libro de Rawls, *Political Liberalism*, publicada en *Political Theory*, 24, 1 (1996), pp. 97–142.

<sup>39</sup> Lyotard (1989), p. 27.

<sup>40</sup> Greppi (2006), p. 145.

<sup>41</sup> Lefort (1986).

<sup>42</sup> Porque tampoco los liberales y republicanos niegan el cambio de las reglas de juego (el cambio constitucional), si llega el caso de que sea imprescindible hacerlo. A lo que unos y otros se niegan es a «jugar sin reglas».

caso –dicho ahora en los términos de los demócratas radicales– *tampoco harían posible la negociación de las distintas fuentes éticas*. Esto reproduce exactamente la objeción de romanticismo que más arriba hicimos a la política de la hospitalidad de Derrida. Pero, entonces, parece obvio que, si no se reconoce la fuerza de esta precondition –o, al menos, si no se reconoce la dificultad que incorpora en orden a buscar enfoques alternativos a su nivel de exigencia–, sencillamente no resulta concebible la vida democrática, sin que, por otra parte, nada obligue a considerar que un tal reconocimiento constituye un obstáculo para la coexistencia de las singularidades, y sí, más bien al revés, como lo único que puede hacerla posible.

Lo anterior no quiere decir que no haya de atenderse el esfuerzo de los demócratas radicales por subrayar la naturaleza provisional y siempre perfectible de cualquier marco concreto de instituciones democráticas, incluidas sus reglas y procedimientos formales. Es poco dudoso a este respecto –y no conocemos ningún teórico que lo niegue– que las reglas y procedimientos formales pueden y deben someterse a revisión siempre que lo demande la aparición de casos que así lo estipulen. Lo que deseamos resaltar es, simplemente, que, *supuestas todas las hipótesis*, cualquier renovación del ideal democrático tiene que pasar por el respeto del marco constitucional que lo hace posible; esto es, por el respeto a las normas que permiten la libre discusión en condiciones de igualdad de oportunidades, normas éstas que, a justo título, identificamos con el Estado de derecho. Si se admite esta precondition, todo funciona entonces como lo señala Sheila Benhabib; o sea, aceptando que «las reglas del juego pueden discutirse dentro del juego mismo, pero únicamente si se acepta primero atenerse a ellas y jugar al juego en cuestión»<sup>43</sup>. Desde este punto de vista, parece que puede concluirse que el debate democrático *tiene que presuponer* la ciudadanía universal y abstracta que defienden los liberales y los republicanos (tal como aparece definida, por ejemplo, en los derechos y libertades básicas especificadas en el Primer Principio de Justicia de John Rawls, y tal como, de hecho, se incluye en cualquier Constitución liberal de nuestros días), pues, en definitiva, lo que se acepta con esa presunción no es ninguna negativa a extender el campo de los derechos susceptibles de reconocimiento, sino sólo la posibilidad de que tal reconocimiento se produzca en el margen de unos derechos previos, anteriores y más generales, cuyo significado, extensión y jurisdicción, que siempre pueden ser objeto de un ulterior debate, deben quedar, en todo caso, operativamente fijados de antemano.

A decir verdad, los defensores de la democracia radical no son ajenos a este tipo de consideraciones, que en términos generales aceptan sin mayores debates. Pero están tan ensimismados en el pluralismo *interno* de las sociedades democráticas, que apenas atienden a la diferencia más acuciante en nuestros días, que es exactamente la que tratan de prevenir los anteriores análisis. O sea, a saber: la que establece el pluralismo *externo* a la democracia liberal. Según los demócratas radicales, el vaciamiento de fundamentos no conduce directamente al nihilismo: no todo vale. Como señala Rorty, la falta de fundamentos no nos impide distinguir entre los que respetan la estrategia de la argumentación para defender sus

<sup>43</sup> Benhabib (1992), p. 107.

culturas, sus propósitos e instituciones, de aquellos otros que simplemente quieren imponer sus prácticas y visiones mediante la fuerza. En este sentido, es importante atender a la opinión de Mouffe, según la cual, aunque aceptemos con Foucault que no puede haber una absoluta separación entre validez y poder, esto no significa que no podamos distinguir, dentro de un régimen cualquiera dado de verdad, entre aquéllos que defienden *conversacionalmente* sus visiones y los que quieren simplemente *imponer su poder*. Ahora bien, esto es justamente lo que deseamos señalar aquí. Si los demócratas radicales no desean otorgar reconocimiento jurídico a aquellas doctrinas existenciales que desprecian las reglas de la argumentación racional, *entonces su postura no parece tan radicalmente opuesta a la de los liberales y republicanos*.

Y es que, en efecto, aunque admitamos que la «justificación conversacional» de las propias visiones presupone de suyo la preexistencia, históricamente contingente, de un determinado régimen de verdad, si no postulamos, como un supuesto dialógico, su posible validez universal, no estaremos en condiciones de explicar por qué podrían aceptar esta forma de justificación aquellos que no han nacido ni se han hecho sujetos dentro de culturas políticas democráticas. La democracia liberal, como modelo normativo, no se identifica —o no es justo que se identifique— con las prácticas e instituciones actuales de las sociedades ricas del Atlántico norte. Más bien consiste —o debería consistir— en un modelo de argumentación racional basado en el respeto recíproco. Los ciudadanos que participan en el debate democrático deben justificar sus demandas políticas mediante «razones públicas», en el sentido de que deben ser capaces de persuadir a individuos de diferentes credos y creencias. Como ya hemos subrayado, este tipo de justificación requiere aportar argumentos potencialmente universalizables, por cuanto se debe realizar en términos que todos los ciudadanos puedan entender y aceptar como ajustados tanto a valores existentes en sus culturas como a su propio estatus de ciudadanos libres e iguales. Esto presupone que es posible distinguir las opiniones que forman parte de un credo privado de aquellas otras que son susceptibles de defenderse públicamente, así como ver las cosas desde el punto de vista de quienes tienen distintos compromisos creenciales y trasfondos de cultura. Pero el hecho de que ésta sea una *presunción* no constituye ningún reparo serio a su posibilidad. Indica sólo la *hipótesis* que permite llevarla efectivamente a cabo y cuyo valor de verdad, por ello, no puede ponerse al margen de su práctica misma. No es verosímil que nadie renuncie al ejercicio dialógico como modelo de la deliberación política, apelando para ello a que *tal vez* el esquema conceptual de los dialogantes no permita la comprensión mutua de sus razones. Y no es verosímil porque quien sostuviera esa tesis tendría que ser consciente de que la alternativa a su renuncia es siempre, y no puede ser otra, el recurso a la violencia como medio de solventar los conflictos. Desde este punto de vista, la integración de las singularidades como sujetos prácticos reales de la acción política no garantiza por sí sola la profundización de la democracia, si no se admite al mismo tiempo que tales sujetos pueden entenderse en el marco de una conversación sometida a reglas destinadas a preservar la igualdad de sus derechos y oportunidades. Esto muestra, creemos que de un modo terminante, que una concepción de la política basada en el reconocimiento de las distintas fuentes éticas emergentes no sólo no es incompatible, sino que más aún se complementa de



forma obligatoria con una concepción basada en el universalismo de unas reglas de juego que, en tanto que concebidas como *derechos individuales inalienables*, garanticen la posibilidad del diálogo y (por hipótesis) de la generación de acuerdos. Y este es el punto que nos parece decisivo establecer.

Porque, en resumen, el sentido de la hipótesis a que nos estamos refiriendo es sencillamente éste: el de que, al menos en su versión ideal, el debate democrático representa un *metacódigo* que atraviesa las diferentes tradiciones culturales, en todas las cuales se muestra igualmente operativo sin identificarse con ninguna de ellas. El hecho de que esta forma de solucionar los conflictos tenga su origen, en tanto que sistema codificado de reglas y prácticas de conducta, en el mundo occidental no dice absolutamente nada acerca de su carácter normativo. Con lo que, al final de todo, si los demócratas radicales quieren llevar a cabo su programa, tendrán que afrontar primero un grave dilema, en el que les va, a nuestro juicio, la solidez y el futuro de sus propuestas teóricas. El dilema es éste: o bien defienden la perspectiva de una total igualdad y relevancia de las concepciones ético-políticas (lo que convertiría la deliberación democrática en una tradición más dentro de las diferentes culturas políticas del mundo), y, en ese caso, no tendrán nada que decir ante un supuesto conflicto de culturas o civilizaciones, o bien defienden la superioridad de los procedimientos democráticos para la solución de conflictos (lo que supone ahora que la deliberación democrática no es en sí objeto de ninguna tradición o, lo que es lo mismo, que precede a las tradiciones como un método que las atraviesa a todas), y, en este otro caso, tendrán que suponer un marco constitucional de reglas y procedimientos que garantice los derechos y libertades fundamentales de una ciudadanía universal abstracta. Lo primero colapsa, creemos, la posibilidad del principio intervencionista de la democracia radical. Mientras que, en cambio, lo segundo no sólo no afecta al núcleo de sus convicciones, sino que, más aún, se ofrece como el medio exacto que permite considerarlas como posibles.

Tales son, pues, los motivos por los que hemos afirmado que la democracia radical no es incompatible con el paradigma político moderno, con relación al cual debe entenderse en términos de complementariedad más bien que de oposición. Con todo, hemos sostenido igualmente, y así seguimos haciéndolo, que, de todas maneras, el modelo de la democracia radical introduce novedades importantes que no pueden ser negadas —o absorbidas sin más, como si comportasen simples aditamentos accidentales— por ese mismo paradigma. Una cosa es que el concepto de «ciudadanía universal abstracta» no resulte contradictorio con la afirmación de la existencia de «ciudadanías singulares diferenciadas», y otra cosa distinta es que estas últimas no generen problemas materiales específicos, capaces de modificar lo que hasta ahora hemos venido juzgando como prácticas democráticas al uso. Dicho muy en resumen, la reivindicación que hemos hecho de la ciudadanía universal abstracta tiene que ver con la defensa de las reglas y procedimientos que han de velar por la posibilidad de la deliberación en condiciones de igualdad de oportunidades para el diálogo; y, *en este preciso sentido*, la profundización de la democracia ha de concebirse ante todo como una profundización en el reconocimiento de los derechos humanos, garantizado por la existencia de un sistema jurídico y jurisdiccional internacional que asegure la protección de las libertades básicas individuales. Una tal profundización sólo puede ser considera-

da por la cultura postmoderna como un genuino ideal normativo de su propio desarrollo y, de hecho, no hay ciertamente nada en ella (hasta donde nosotros conocemos)<sup>44</sup> que lo cuestione de forma explícita, sometiéndolo a debate. Sin embargo, una vez aceptado esto, sigue pendiente la tarea de saber en qué medida la introducción de la diferencia, como instancia singular de grupos histórica y culturalmente constituidos y no de individuos abstractos, altera la práctica democrática hasta el punto de demandar la presunta necesidad de un cambio en la configuración histórica que ha venido caracterizándola. Esta tarea es la que justifica la pregunta general que preside este estudio sobre si es posible que se produzca una renovación del ideal democrático a partir de la crítica postmoderna. Y es también la que, ya para concluir, nos queda ahora por afrontar.

#### 4. LOS RETOS PENDIENTES DE LA POSTMODERNIDAD CRÍTICA

La tesis que acabamos de sostener, según la cual las propuestas de los demócratas radicales pueden y deben entenderse, no como antagónicas, sino como complementarias a las de los modelos liberal y republicano, lleva a una conclusión forzosa. A saber: la de que, en las actuales circunstancias del mundo, dichos modelos no tienen alternativa o, al menos, la de que cualquier alternativa a ellos se halla en la obligación de incorporar algunos de sus elementos definitorios, tales como la preservación del esquema deliberativo sobre la base de amparar el derecho de participación en régimen de igualdad para una ciudadanía indiferenciada. Esta falta de alternativas, por lo común no puesta en duda por los demócratas radicales, plantea el problema de establecer cuál es entonces el criterio por el que ha de medirse la novedad que la incorporación de la diferencia y la renuncia a los planteamientos trascendentales incorpora a las democracias tardomodernas.

Ahora bien, es en este punto donde cobra toda su importancia lo que al comienzo de este trabajo advertimos sobre el valor que el pensamiento postmoderno asigna a su polémica con la cultura de la modernidad. Todo consiste en comprender que las propuestas de los demócratas radicales no se ofrecen —o no deberían interpretarse así— como una «negación y superación» (*Überwindung*) de los modelos liberal y republicano, sino como la voluntad consciente de «asumir y gestionar de otra manera» (*Verwindung*) las mismas realidades que esos modelos amparan<sup>45</sup>. Esta «distinta realización» no impugna, al menos decisivamente, los contenidos de aquellos valores y comportamientos, pero sí implica una fuerte problematización de las funciones que se supone inscritas en las prácticas de las democracias de occidente, cuya expansión planetaria encuentra dificultades en la

<sup>44</sup> Cosa distinta es la llamada antropología del «esquema conceptual» en algunas de las filosofías del multiculturalismo.

<sup>45</sup> La distinción entre «no se ofrecen» y «no deberían interpretarse así» es importante en este punto, pues no siempre los demócratas radicales son conscientes del carácter no superador de sus propuestas, a las que, por el contrario, quieren otorgar un alcance de novedad que, si es correcto nuestro análisis, no debería concedérseles. El dilema de Derrida en torno a la democracia, a que hemos aludido antes, muestra a las claras una cierta tendencia a la indefinición del legado democrático por parte de algunos pensadores postmodernos.

misma medida en que incorpora factores de identidad local indebidamente proyectados sobre la validez del régimen democrático. Tales factores se relacionan con el *sistema económico*, la *filosofía política* y el *código axiológico* que subyacen a la historia occidental de la democracia. Por nuestra parte, prescindiremos aquí del primero de estos factores, que, a nuestro juicio, exige un análisis monográfico separado, para centrarnos en la cuestión de hasta qué punto los otros dos se abren —tal como afirman las propuestas postmodernas— a la posibilidad de una gestión diferente, y si tal gestión supone un cambio de los programas e ideales de la política *moderna*.

#### 4.1. *Política normativa y postmodernidad crítica*

Actualmente son muy pocos los demócratas radicales que niegan la necesidad de garantizar jurídicamente las libertades básicas de los individuos. De hecho, en nuestra sociedad existe un amplio consenso respecto a la idea de que no es posible profundizar en la democracia fuera del marco constitucional de un Estado de derecho. Sin embargo, los demócratas radicales insisten en defender una discusión irrestricta, esto es, un pluralismo de interpretaciones no limitado por el concepto de ciudadano libre e igual. Se trata, según ellos, de dejar abierto el consenso de forma que ninguna decisión política del pasado pueda considerarse con validez suficiente como para legitimar una decisión política del presente. Pero esta propuesta, a nuestro juicio, no parte de una distinción clara entre la teoría política normativa y el juego partidista de las ideologías políticas. La crítica de los demócratas radicales, que ellos suelen calificar de «izquierdas», se dirige contra la «juridificación» del conflicto político que supuestamente tratan de imponer los liberales al situar dicho conflicto dentro de unos principios neutrales de justicia. Sin embargo, como ya hemos observado, la existencia misma del debate público exige la garantía efectiva de los derechos y procedimientos de un régimen constitucional. Fuera del marco de un Estado democrático de derecho, el pluralismo no da lugar a la confrontación de argumentos racionales, ni siquiera a la negociación de intereses, sino a la simple violencia, o, en el mejor de los casos, a un balance de poder entre las diversas doctrinas existenciales. Por otra parte, la «juridificación» de la política no debería entenderse como una usurpación del protagonismo que corresponde a los ciudadanos en la construcción de su vida en común. Más bien, tiene que ver con la definición normativa de la política —heredera del programa político ilustrado—, según la cual la práctica política consiste en la mediación entre lo que el derecho es y lo que el derecho debe ser<sup>46</sup>. En este sentido, la función básica de la política es la constitución de un orden civil justo que haga posible la cooperación social. Para ello, la práctica política debe responder al principio de equidad que encierra el concepto mismo de derecho, lo cual requiere mantener el conflicto político dentro del marco jurídico del orden civil, así como que este último permita la expresión de la disidencia. Si se dan estas condiciones, el conflicto político puede orientarse hacia la transformación del

<sup>46</sup> Cfr. Serrano (2004).

derecho vigente con la finalidad de acercarlo al ideal de la justicia, adaptando el orden civil a las cambiantes circunstancias históricas.

Los liberales contemporáneos, por su parte, reconocen el pluralismo como el punto de partida incanjeable de su teoría. John Rawls, por ejemplo, presenta su «liberalismo político» como una respuesta al pluralismo valorativo que la noción kantiana de racionalidad supuestamente no es capaz de tomar en serio<sup>47</sup>. Según este autor, dicho pluralismo se produce naturalmente con el uso práctico de la razón en condiciones de libertad, y supone el principal obstáculo para una fundamentación filosófica (siquiera ética) de un régimen democrático constitucional. Ante semejante dificultad, la estrategia del liberalismo político consiste en dirigirse hacia el territorio político-legal compartido en medio de la diversidad filosófica, moral y religiosa. De esta forma, el filósofo se dirige a la cultura política común en las sociedades democráticas para desarrollar a partir de ahí una concepción de la justicia que pueda servir de base para la convivencia de diferentes doctrinas existenciales.

Como se puede apreciar, esta estrategia contextualista coincide plenamente con la forma en que hacen teoría política los demócratas radicales: no hay que buscar fundamentos filosóficos del orden social, tan sólo debemos dirigirnos a la tradición compartida en la sociedad. La diferencia es que Rawls no cree que lo común en una comunidad política sea una identidad cultural compartida más o menos controvertida, sino únicamente las instituciones políticas y jurídicas. Rawls supone que la cultura política de las sociedades con tradición democrática ha llegado a ser lo que podríamos denominar un «kantismo contextualizado». Por ello, según él, ya no es necesario apelar a ningún ideal abstracto de la razón pura para justificar la noción de sujeto moral que sustenta un régimen de derechos y libertades individuales. Ese sujeto moral es ya un elemento de la cultura política y jurídica de las sociedades con tradición democrática. El pluralismo de doctrinas existenciales que crece en una sociedad democrática queda excluido del dominio de la política, de manera que cualquier fundamentación más profunda de ese sujeto moral-político se remite a la vida privada de los individuos y sus asociaciones. El conflicto filosófico, moral y religioso se elimina de la agenda política, lo cual permite encontrar un terreno común cuyo contenido se reduce a los principios y valores de un régimen constitucional. A partir de ese consenso político, según Rawls, los miembros de la sociedad pueden justificarse mutuamente sus instituciones comunes a pesar de estar identificados con doctrinas existenciales distintas y enfrentadas.

Esto último hace que, a pesar de seguir la metodología contextualista, Rawls no sea del gusto de los demócratas radicales. Para estos autores, la noción rawlsiana de tradición es demasiado simple; la tradición no se compone únicamente de consensos, sino también de disensos, y no hay por qué esperar mayor acuerdo en el dominio de la política que en el terreno de las cuestiones sobre la vida buena. Con todo, hay varios sentidos en los que el liberalismo político de Rawls puede considerarse plenamente postmoderno. En primer lugar, desde un punto de vista metodológico, comparte como acabamos de ver la misma ruptura con

<sup>47</sup> Rawls (1996).

cualquier búsqueda de fundamentos filosóficos del orden social democrático, y, en segundo lugar, comparte igualmente el rechazo de cualquier pretensión de exportar el constitucionalismo liberal fuera de las fronteras de las sociedades democráticas. Dado que la única justificación de los principios del orden social reside en la cultura política de cada sociedad, no debe existir injerencia alguna entre las diferentes culturas políticas; antes al contrario, se debe intentar encontrar un terreno común en el que puedan convivir pacíficamente todas ellas, un *modus vivendi* en el que las sociedades democráticas y no democráticas estén en pie de igualdad.

La ambigüedad del último Rawls nos puede servir de ayuda para encontrar nuestra propia posición. Su propuesta de encontrar un lugar intermedio entre el universalismo formal y el pluralismo valorativo nos parece perfectamente legítima, pero creemos que al final falla. Frente al pluralismo existente dentro de las fronteras de las sociedades con instituciones libres, nuestro autor propugna una razón pública restringida al ámbito supuestamente compartido de la cultura política, cortando así de un modo escasamente creíble los lazos que unen las concepciones políticas y las convicciones existenciales. Aún así, en su concepción ideal de la democracia sólo se permite un pluralismo «razonable», es decir, un pluralismo que comprende exclusivamente las doctrinas filosóficas, morales y religiosas que respetan y promueven los principios y procedimientos de un constitucionalismo democrático. Como ya dijimos, esto resulta del todo inadecuado para los radicales, aunque desde nuestra perspectiva es perfectamente defendible. Las cosas en cambio suceden a la inversa cuando salimos fuera de las sociedades democráticas y nos enfrentamos al pluralismo de culturas políticas. Aquí Rawls, al gusto de la postmodernidad más «hospitalaria», se conforma con una mera acomodación práctica en la que quedan justificadas la falta de libertades políticas y las desigualdades de poder y riqueza de las sociedades jerárquicas. En su «derecho de gentes» enuncia unos «derechos humanos básicos» que están muy por debajo del estándar moral del constitucionalismo liberal que rige en las sociedades democráticas. Sin embargo, si no hay ninguna razón para que una sociedad democrática acepte dentro de ella doctrinas existenciales que no respetan los principios básicos de un régimen constitucional, ¿por qué deberíamos aceptar que esas doctrinas sirvan de base para la organización de otras sociedades? Dicho de otra forma, si dentro de las democracias la tolerancia encuentra sus límites en los principios de la democracia liberal, ¿por qué en el caso internacional la tolerancia parece exigir un compromiso de tales principios para poder acomodar el punto de vista de las sociedades no democráticas? En nuestra opinión, nada justifica esta doble moral. El método que emplea Rawls para lograr un consenso político implica, en el contexto internacional, la búsqueda de un terreno común en medio de la multiplicidad de culturas políticas distintas, lo cual impide cualquier juicio crítico hacia las doctrinas generales que sirven de apoyo a las estructuras sociales y políticas jerárquicas. El resultado, a todas luces inaceptable, es que se deja sin justificación teórica a todos aquellos que buscan cambiar las condiciones iliberales, antidemocráticas o desiguales en que se desarrolla su realidad social. No ofrece nada a lo que poder apelar en las luchas de liberación y en los movimientos de reforma que tratan de garantizar la gama completa de los derechos humanos en países sin tradición democrática.

Por todo lo cual, parece necesario buscar una posición intermedia entre el universalismo y el pluralismo sin caer en los defectos del modelo rawlsiano o del modelo radical. Según los demócratas radicales, la principal respuesta al pluralismo es el abandono del universalismo y la defensa decidida de las políticas de la identidad, es decir, politizar las doctrinas existenciales en un espacio público definido por una discusión sin restricciones. Para los liberales «políticos», en cambio, la respuesta debe ser concentrar la razón pública en un consenso en el que no caben las razones no públicas. Parece como si, una vez abandonada la Razón única de los ilustrados en favor de un pluralismo de razones y perspectivas, tuviéramos que optar entre la politización agónica de todas las verdades (democracia radical) o la evasión razonable de toda verdad comprehensiva (liberalismo político). Nuestra propuesta mantiene una tercera opción. Esta alternativa es la discusión *razonable* de las pretensiones de verdad o de validez, lo cual significa el respeto mutuo y la acomodación de las diferencias dentro de una Constitución cuyos términos esenciales son los derechos humanos. Esta es la postura de la «democracia deliberativa», al menos tal como nosotros la entendemos.

Con ello, se nos plantea la cuestión de cómo afrontar la reconsideración de lo universal en el discurso político, tanto en el plano de los procedimientos como en el plano de los derechos. En cuanto a lo primero, pensamos que Habermas yerra cuando afirma que el universalismo de los procedimientos democráticos se basa en unas condiciones supuestamente trascendentales de nuestras facultades comunicativas. Hoy en día, creemos que cabe una fundamentación más económica de los procedimientos democráticos de toma de decisiones. Simplemente podemos suponer que en todas las sociedades existe una pluralidad de doctrinas y concepciones del bien, y que toda organización social genera sus propios «espectros», es decir, todo consenso provoca disidencia. Haciendo uso de la noción leibniziana de «necesidad hipotética», podemos suponer que en toda sociedad es necesaria la estrategia de la argumentación democrática, pues en todas se cumple, por hipótesis de necesidad —es decir, mientras la hipótesis no quede refutada—, la existencia de individuos o sectores de población que quedan excluidos de las leyes y los consensos mayoritarios.

Los derechos humanos, por su parte, constituyen los supuestos sustantivos de los procedimientos democráticos. Desde el punto de vista pragmático que aquí defendemos, la universalidad de los derechos básicos sólo puede probarse en la práctica misma de la argumentación, enfrentándonos directamente con los discursos que niegan el valor igual de los seres humanos y afirman la solidaridad de grupo por encima de las libertades básicas de los individuos. Lo cual nos conduce al último punto de nuestro trabajo, donde consideraremos la concepción ética que subyace a la doctrina de los derechos humanos y que creemos que debe hacerse valer frente a los discursos políticos que niegan la validez universal del ideal democrático.

#### 4.2. *Ética y postmodernidad crítica*

En nuestra opinión, no es posible separar la política de la vida ética. Esta es la verdad que comparten los comunitaristas y los demócratas radicales. Si alguien

tiene una concepción de la vida buena que incluye la tradición y la costumbre como sus valores fundamentales, entonces no es plausible que tenga buenas razones para aceptar un marco político-jurídico en el que las personas se consideran como agentes autónomos que eligen libremente sus fines y proyectos. Desde nuestro punto de vista, las verdades existenciales entran inevitablemente en la discusión política, no sólo porque los casos del aborto, la eutanasia, la investigación con células madre, etc., no pueden negociarse sin traer dichas verdades a la palestra, sino también porque en muchas ocasiones la discusión consiste en revisar y corregir las doctrinas existenciales con el fin de que quepan en el campo de juego marcado por los derechos y procedimientos de una Constitución democrática.

La mayoría de los filósofos políticos contemporáneos, tanto los que se consideran pertenecientes a la tradición liberal como los que se confiesan deudores del republicanismo clásico, insisten en la importancia de la ética para la vida política. Las virtudes de un buen ciudadano —especialmente la obediencia a los principios de justicia y la participación en la reforma de la Constitución— se resaltan en estas tradiciones como condiciones imprescindibles para la salud y estabilidad de las democracias liberales. Sin embargo, existe un gran silencio respecto a cuáles pueden ser las fuentes de motivación que animan a los individuos a abrazar los ideales de la ciudadanía democrática. Casi todos los autores están de acuerdo en que estas razones sólo las puede encontrar el individuo en su doctrina existencial privada, y que por tanto el filósofo debe dejar a los individuos que respondan a esta cuestión como parte de su libertad de conciencia. Pensamos, sin embargo, que algo cabe decir desde un punto de vista normativo, y que esto se hace posible mediante la inversión de las relaciones entre ética y política, es decir, indagando en la importancia de la política para la vida ética.

Las feministas fueron las primeras que reivindicaron la implantación de los valores y principios democráticos en el seno de la vida familiar, en la empresa y en las escuelas. Hoy en día, autores tan distintos como G. A. Cohen y Ronald Dworkin reclaman la aplicación de los principios de justicia en los esquemas informales de comportamiento social, así como en las decisiones personales relacionadas con el estilo de vida<sup>48</sup>. Por otro lado, sin embargo, varios autores claves de la cultura postmoderna, tales como Nietzsche, Weber, Heidegger y Adorno, insistieron en los daños que ocasiona nuestra sociedad actual en la libertad y conciencia de los hombres. Como ha subrayado Connolly, hay un evidente abismo entre las promesas que encierra el ideal de la democracia liberal para la emancipación de los hombres, por un lado, y, por otro, las evidencias de una eficiencia creciente de los Estados democráticos en su empeño por disciplinar cualquier atisbo de «anormalidad»<sup>49</sup>.

Es en este punto donde pensamos que la ética del *cuidado de sí* de Foucault cobra todo su sentido<sup>50</sup>. En sus últimos escritos, Foucault deja de tratar la individualidad como un mero constructo de relaciones externas, para pasar a ser considerada como un campo en el que cada individuo puede escapar de los efectos del

<sup>48</sup> Cohen (2000) y Dworkin (1990).

<sup>49</sup> Connolly (1991), p. 25.

<sup>50</sup> Para el desarrollo de esta concepción, ver especialmente Foucault (1982, 1984a, 1984b).

poder y el saber, mediante la creación de nuevas formas de subjetividad. Tras los pasos de la ética griega, y de su reformulación grecorromana, el cuidado de sí supone una propuesta de irreductibilidad del sujeto frente al poder y al saber. La tarea crítica del individuo consiste, desde este punto de vista, en problematizar las fuerzas externas de constitución de la subjetividad, y fortalecer la voluntad de autogobierno. Foucault se basa especialmente en la ética estoica, que invita a recogerlos en nosotros mismos, y a transformar nuestra existencia en un ejercicio permanente en el que los cuidados del cuerpo y los regímenes de salud van de la mano de las meditaciones, las lecturas y la rememoración de verdades ya sabidas. Esta práctica de la subjetividad puede cumplir para el hombre moderno tres funciones básicas: la función crítica dirigida a eliminar las falsas opiniones procedentes del entorno, la función de lucha por la que combatir aquella parte de la exterioridad que nos es adversa, y la función curativa y terapéutica que sana las enfermedades del alma<sup>51</sup>.

En una apropiación que esperamos no traicione del todo el sentido que quiso darle su autor, creemos que la ética del cuidado de sí podría servir como discurso complementario a las teorías de la ciudadanía activa. Dicha ética contendría los deberes de la «libertad negativa» o de la «ciudadanía mínima», es decir, las obligaciones «públicas» que tienen que ver con las decisiones personales respecto al propio proyecto de vida. Lo cierto es que, más allá de las obligaciones de la ciudadanía activa, la moral cívica se suele describir en términos negativos, como la obligación de no violar la ley, de no dañar a los demás ni restringir sus derechos y libertades. Creemos que esto es un error. Ser miembro de una democracia liberal lleva consigo no sólo el deber moral de participar críticamente en el espacio público, sino también el deber moral de trabajar críticamente en el cultivo de uno mismo. El cuidado de sí puede concebirse como un deber «público» en dos sentidos: en primer lugar, porque el éxito de las políticas públicas depende de su cumplimiento efectivo por parte de una mayoría de ciudadanos —de tal forma que el Estado es incapaz de proporcionar servicios sanitarios adecuados, o de proteger el medio ambiente, o de regular la economía si los ciudadanos no actúan responsablemente con respecto a su propia salud, sus hábitos de consumo y sus demandas salariales—, y, en segundo lugar, porque para un ciudadano democrático la justicia social debería constituir un parámetro ineludible en la reflexión sobre sus proyectos de vida.

Pensamos con Dworkin que la satisfacción de nuestros intereses críticos va ligada a la justicia de nuestra comunidad política, y que por tanto no podemos desvincular el sentido de justicia de las decisiones personales sobre nuestros fines, proyectos y ambiciones privados. La justicia es el parámetro que permite a los ciudadanos de una democracia liberal distinguir entre sus intereses críticos (aquellos que debería tener y de cuya satisfacción depende que su vida sea mejor o peor) y sus intereses meramente volitivos (aquellos que de hecho tiene pero cuya satisfacción no repercute en el valor de su vida). Surge así un concepto de responsabilidad ciudadana que va más allá de la participación política, y que tiene su aplicación característica en momentos de normalidad democrática. Los modelos de democracia deliberativa suelen minusvalorar el papel de los ciudadanos

<sup>51</sup> Sauquillo (1995), p. 297.



bajo unas instituciones razonablemente justas, pero incluso allí donde una sociedad está bien ordenada y las instituciones funcionan adecuadamente, la ciudadanía democrática lleva consigo unas exigencias en modo alguno triviales.

A modo de esquema, podríamos decir que el sentido de justicia lleva consigo dos clases de virtudes: por un lado, significa el espíritu público en la evaluación del ejercicio de los responsables políticos y el deseo de participar en el discurso público, y, por otro, implica la responsabilidad, la tolerancia y la solidaridad en nuestras acciones e interacciones cotidianas. O dicho de otra forma, las obligaciones de la ciudadanía democrática se reparten entre los deberes de la civilidad, vinculados a la actividad política, y los deberes del civismo, relativos a nuestro estilo de vida y a la forma en que tratamos a aquellos con los que tenemos un contacto directo. La responsabilidad tiene que ver con el cuidado de sí (el autocontrol en la elección y persecución de nuestros fines y proyectos), mientras la tolerancia y la solidaridad se refieren al trato que les debemos a los demás en nuestra vida diaria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, S. (1992) *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge.
- Baudrillard, J. (1992) *L'illusion de la fin, ou, La grève des événements*, París, Galilée (trad. cast. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993).
- Cohen, G. A. (2000) *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Connolly, W. (1991) *Identity/Difference, Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1974) *Glas*, París, Galilée.
- (1993) *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée (trad. cast. de C. Peretti y J. M. Alarcón, Madrid, Trotta, 1998).
- (1994) *Politiques de l'amitié*, París, Galilée (trad. cast. de P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998).
- (1996) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Editions du Parlement International des Ecrivains, Strasbourg.
- Dworkin, R. (1993) *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.
- Eagleton, T. (1996) *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, Blackwell.
- Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres-Beverly Hills, CA, Sage.
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard (trad. cast. de E. C. Frost, México, Siglo XXI, 1978<sup>7</sup>).
- (1975) *Surveiller et punir*, París, Gallimard (trad. cast. de A. Garzón, México, Siglo XXI, 1976).
- (1976) *Histoire de la sexualité (1). La volonté de savoir*, París, Gallimard (trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, México, Siglo XXI, 1977).
- (1982) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France, 1981-1982, 82<sup>e</sup> année*, París, 11 place Marcelin-Berthelot.

- (1984a) *Histoire de la sexualité* (2). *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard (trad. cast. trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, Siglo XXI, 1986).
- (1984b) *Histoire de la sexualité* (3). *Le souci de soi*, París, Gallimard (trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, Siglo XXI, 1987).
- Fraser, N. (1984) «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics», *New German Critique*, 33.
- Greppi, A. (2006) *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Hobswan, E. y Ranger, T. (2002) *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Lefort, C. (1986) *Essays sur le politique: XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, París, Seuil.
- Luhmann, N. (1983) *Fin y racionalidad en los sistemas: sobre la función de los fines en los sistemas sociales*, Madrid, Editora Nacional.
- Lyon, D. (1994) *Postmodernity*, Buckingham, Open University Press (trad. cast. de B. Urrutia, Madrid, Alianza, 1996).
- Liotard, J.-F. (1979) *La condition postmoderne*, París, Editions de Minuit (trad. cast. de M. A. Rato, Madrid, Cátedra, 1989).
- McCarthy, Th. (1991) *Ideals and Illusions. On Reconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Mouffe, C. (1993) *The Return of the Political*, Nueva York, Verso.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1996) *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy.
- Racionero, Q. (1991) «Heidegger urbanizado (Bases para una crítica de la hermenéutica)», *Revista de Filosofía* 4, pp. 48-100.
- (1999) «No después sino distinto. Notas para un debate sobre Postmodernidad y ciencia», *Revista de Filosofía* 12, pp. 113-155.
- (2002) «Sujeto histórico, comunidad política y nihilismo», en Racionero Q. y Pereda, P. (eds.) *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson.
- Racionero, Q. y Melero, M. (2002) *Pragmática, ontología y decisión racional (En torno a las relaciones entre cultura postmoderna y racionalidad pragmática)*, Madrid, UNED.
- Rawls, J. (1996) *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast. de A. E. Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991).
- (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. cast. de J. Vigil, Barcelona, Paidós, 1996).
- Sauquillo, J. (1995) «El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault», en *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, Alianza.
- Sennett, R. (2006) *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Serrano, E. (2004) *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos.
- Smith, Alfred G. (1976) *Comunicación y Cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Trilling, L. (1971) *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Wolin, S. (1980), «The Idea of the State in America», *Humanities and Society*, 3, 2.